Đối thoại giữa

Đức Phật và gã chăn cừu

Trịnh Nguyên Phước

NHÀ XUẤT BẢN LAO ĐỘNG
THAIHABOOKS
Phụng sự để dẫn đầu

Mục lục

Hiểu đạo Phật một cách giản dị bằng Kinh Pháp Cú (Dhammapada)



THIỀN VÀ MỘT VÀI CÂU CHUYỆN

Đối thoại trong im lặng

Tại một ngôi chùa kia, có hai người sư huynh đệ. Người anh thì thông minh uyên bác, nhưng người em thì đã dốt đặc cán mai, lại chỉ còn có một con mắt.

Một hôm, có một nhà sư đi ngang qua chùa và xin cho ở đậu. Tục lệ thời bấy giờ là muốn được đón nhận vào chùa, người khách phải toàn thắng người chủ trong một cuộc so tài về giáo lý. Nhà sư khách xin được so tài về giáo lý.

Người anh mệt mỏi vì học kinh điển suốt ngày, nên nhờ người em ra thay mặt mình. Ông quá biết rõ sự ngu dốt của em mình, nên dặn dò rất kỹ lưỡng:

– Đệ nhớ cứ giữ im lặng là hơn cả.

Người em vâng lời, và bước ra ngồi đối diện với người khách. Chẳng bao lâu, người

khách chạy đến tìm người anh, mắt tròn xoe, và nói:

– Xin thán phục! Sư đệ ngài quả là tinh thông giáo lý! Tôi xin chịu thua rồi.

Người anh ngạc nhiên hỏi:

– Vì sao vậy?

– Đây, để tôi kể cho ngài nghe cuộc đối thoại bất hủ này! Đầu tiên, tôi giơ một ngón tay lên, để chỉ Đức Phật, đấng Từ bi Giác ngộ. Sư đệ ngài liền giơ lên hai ngón tay, ý nói Đức Phật và Giáo lý của Ngài không thể nào tách rời nhau được. Tôi liền giơ lên ba ngón tay, tượng trưng cho Tam Bảo là Phật Pháp Tăng. Thì tuyệt diệu thay! Sư đệ ngài liền xòe bàn tay phóng lên không trung, để phá tan tất cả và thu Chân Không vào một mối! Giáo lý của các ngài đã đạt tới mức thượng thừa! Tôi xin bái phục, và cũng xin hẹn ngày sau tái ngộ.

Người khách bỏ đi rồi, thì chỉ một lát sau người em hùng hổ chạy tới:

– Đâu? Hắn đâu rồi?

Người anh hỏi:

– Hình như đệ đã thắng hắn rồi phải không?

– Thắng cái khỉ khô! Đệ sắp cho hắn một trận bây giờ đây này...

Người anh ngạc nhiên hỏi nguyên do.

Người em trả lời, giọng ấm ức:

– Huynh có thể nào tưởng tượng, hắn hỗn xược đến thế này là cùng. Đầu tiên, hắn mỉm cười chế giễu đệ, và giơ một ngón tay lên chê là đệ chỉ có một mắt. Đệ cố nén giận, vì nghĩ dù sao mình là chủ, hắn là khách, cũng nên giữ lễ với hắn một chút. Nên đệ giơ hai ngón tay lên mừng cho hắn còn đủ hai mắt. Nhưng quá quắt thay! Hắn lại giơ lên ba ngón tay, ý nói cả hai người cộng lại cũng chỉ có được ba con mắt! Tới đó, đệ không còn chịu nổi nữa, liền vung tay lên định ban cho hắn một chưởng thì hắn vùng bỏ chạy mất[(1)]*...*

Lời bình của Nguyên Si

Tục ngữ ta có câu: "Ông nói gà, bà nói vịt", thiết tưởng rất thích hợp với câu chuyện trên đây. Nhưng gà với vịt còn có thể nấu nướng như nhau, chứ Phật Pháp Tăng và con mắt chột của nhà sư thì làm sao mà bỏ chung vào một lò được? Cũng vì vậy mà trong chùa nọ suýt xảy ra một trận đấu chưởng kinh hồn!

Nguyên Si tôi lè lưỡi, lắc đầu, gãi tai, mà than thở: Ôi! Cuộc đối thoại trên có phải chăng

là một cuộc đối thoại giữa hai nhà sư đi tìm Chân Lý, hay rốt cục cũng chỉ là cuộc độc thoại của hai tâm hồn bị ám? Sự cảm thông giữa những con người mới thật là khó khăn thay! Cũng như mỗi khi bàn chuyện Thiền, Nguyên Si muốn nói bao nhiêu điều với độc giả. Nhưng nặn óc ra lời rồi, mà ngòi bút những ngập ngừng trên giấy trắng, chẳng hiểu rồi đây độc giả có cảm thông cho hay chăng?

Thở than xong, thì lại trộm nghĩ: Phàm ở đời, muốn cảm thông nhau, thì chỉ có hai cách là nói và không nói (theo nghĩa rộng).

Nói tức là dùng một phương pháp biểu tượng để diễn đạt tư tưởng của mình. Thường tình, người ta dùng lời nói (ngôn ngữ), chữ viết (văn tự), hoặc nếu không nói không viết được (hay lười nói lười viết), thì dùng dấu hiệu (hiệu ngữ). Nhưng trong trường hợp nào cũng dùng một cái này để chỉ định một cái kia. Do đó, thật là một phương pháp vô cùng thiếu sót, một chiếc cầu thông cảm mỏng manh và tạm bợ.

Xin kể một câu chuyện vui, xảy ra tại một trạm xe lửa bên Anh. Một bà già nghễnh ngãng hỏi người xếp ga:

– Xe lửa đi London mấy giờ mới tới và ngừng ở đây bao lâu, thưa ông?

– Thưa bà, từ hai giờ kém hai phút tới hai giờ hai phút (from two to two to two two).

– Chèng đéc ơi! Ông này nghễnh ngãng thiệt. Tôi có hỏi ông còi xe lửa kêu ra sao đâu mà ông cứ tu–tu hoài vậy.

Câu chuyện này nói rõ được sự thiếu sót của ngôn ngữ.

Nhưng dù mỏng manh thiếu sót, tạm bợ đến đâu chăng nữa, từ ngữ cũng là một phương tiện cần thiết để tiến lại gần Chân Lý, và gây cảm thông giữa những con người. Đã "nhập thế cục" thì "bất khả vô văn tự"; ngày xưa Đức Phật cũng đã do dự nhiều trước khi thuyết pháp, nhưng rốt cục Ngài cũng phải dùng đến ngôn ngữ. Đối với người Phật tử, ngón tay của Ngài tuy không phải là mặt trăng, song phải lần theo mới thấy được mặt trăng; đến khi tới đầu ngón tay rồi, mới có thể từ bỏ ngón tay mà nhảy qua mặt trăng. Đó mới là giai đoạn phá bỏ mọi chấp trước vào văn tự, cũng như mọi phương pháp giả lập. Như vậy, tu Phật là cả một công trình lâu dài, lần bước từ giai đoạn này qua giai đoạn khác, từ "hữu luận" qua tới "vô luận" rồi mới tới "duyên giác", đâu có phải một sớm một chiều mà đã thấu được lẽ Chân Không!

Riêng về các phương tiện diễn đạt tư tưởng hay tình cảm, thì phải công nhận rằng lời nói và chữ viết đích xác, tinh vi hơn dấu hiệu nhiều lắm. Dùng dấu hiệu thay từ ngữ, tức là muốn trở lui về thời kỳ thượng cổ! Thật vậy, mỗi lời, mỗi chữ chỉ có thể chỉ định một vài khái niệm, trong khi đó mỗi cử chỉ có thể chở theo hàng trăm ngàn ý nghĩa, tùy theo trí tưởng tượng của con người, nhất là những con người bệnh hoạn, mê sảng, bị ám, như hai nhà sư trong câu chuyện nói trên. Nhà sư chột mắt mang nặng mặc cảm về sự chột mắt của mình, nên nhìn đâu cũng ra sự chê bai, chế giễu: Dù là giơ ngón tay hay vẫy ngón chân, vỗ

bụng hay rung đùi, tất cả sẽ được thâu vào con mắt chột oái oăm. Nhà sư kia thì lại bị ám ảnh bởi những giáo điều, nên nhìn đâu cũng ra giáo lý "cao siêu": Một là Phật, hai là Pháp, ba là Tam Bảo, bốn là Tứ Đế, năm là Ngũ Minh, sáu là Lục Nhập, bảy là Thất Bồ Đề Phần, tám là Bát Chánh Đạo, v.v... (cứ như thế cho đến tận tám vạn bốn ngàn là Bát vạn tứ thiên Pháp Môn).

Như vậy, theo ý Nguyên Si, nếu có nói, thì hãy tránh dấu hiệu, dùng ngôn ngữ, cho đích xác, cho hợp lý, cho thông dụng, tránh những từ ngữ mơ hồ – chỉ định rất nhiều mà thật ra không chỉ định gì cả. Nhất là cố gắng cởi bỏ mặc cảm, thành kiến trong khi đối thoại. Mới nói như vậy thì cảm thấy dễ, nhưng thực hành mới thấy là khó vô cùng.

Còn nếu không nói? Nếu không nói, thì tức là giữ im lặng. Im lặng cũng có thể cảm thông được. Hơn nữa, im lặng, nếu tuyệt đối, vì không còn thuộc vào thế giới hiện tượng mà đi sâu vào bản thể, nên sẽ có thể dẫn tới Chân Lý tuyệt đối.

Nhưng phải kể đến những loại im lặng giả hiệu.

Điển hình cho loại im lặng giả hiệu đầu tiên là câu chuyện "Đối thoại trong im lặng" trên. Các nhà sư trong câu chuyện đều hiểu sai chữ "tĩnh". Thật tình, họ không im lặng chút nào vì chính tâm hồn họ còn bị xáo trộn bởi những mặc cảm, sự giận hờn, lòng tranh chấp.

Loại im lặng giả hiệu thứ hai là loại lợi dụng cái im lặng trong sáng, để che đậy một cái im lặng vẩn đục. Ta nhớ tới người xưa đã có câu: "Kẻ cực hiền giống như kẻ cực ngu" hay "Người biết thì không nói"... Thật vậy: Kẻ cực ngu không biết gì hết nên dĩ nhiên phải im lặng rồi, còn người cực hiền thì đâu thấy gì đáng nói nên giữ im lặng. Giữa hai thái cực, ngu và hiền đều lên tiếng nói. Nhưng ngu nói ngu, và hiền nói hiền, tương đối còn dễ nhận ra, chứ trong cái im lặng thì làm sao phân biệt được người cực hiền với kẻ cực ngu? Có lẽ vì vậy cho nên mới có lắm kẻ lợi dụng sự im lặng đó, như lợi dụng tinh thần "bất lập văn tự" (không dựa lên chữ nghĩa) của Thiền tông, để che đậy cái rỗng tuếch, ngu xuẩn của mình!

Than ôi! Nếu có phải than về Thiền tông, thì Nguyên Si tôi sẽ than như vầy: Ôi! Thiền quả là một nơi lẫn lộn vàng thau; một nơi mà lắm kẻ bịp bợm tha hồ dựa lên tinh thần "vô niệm", "phá chấp" mà tung hoành, lấn áp lên những tinh thần thanh tịnh, cao minh. Họ thẳng tay dán nhãn hiệu "Thiền" vào những lời nói, những hành động phi lý nhất, và dần dần "Thiền" sẽ có thể bị đồng hóa với "lẩn thẩn", "điên rồ"...

Nhưng còn im lặng thật sự? Im lặng thật sự, thì còn gì đáng nói nữa...

Xin mượn, để kết luận, một bài thơ của Điều Ngự Giác Hoàng, sư tổ Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử, đời Trần, tả một cuộc "đối thoại trong im lặng", đầy thi vị và giải thoát:

Dương liễu hoa thâm điểu ngữ trì,

Họa đường thiềm ảnh mộ vân phi.

Khách lai, bất vấn nhân gian sự,

Chỉ bạng lan can khán thúy vi.

Dịch thơ (Ngô Tất Tố):

Chim hót dề dà, liễu tả tơi

Thềm hoa mây phủ bóng nhà dài.

Khách vào, chẳng hỏi niềm nhân sự,

Tựa bức lan can, chỉ ngắm trời.

Tắt đèn

Có một anh mù lại thăm một người bạn đến khuya mới về. Người bạn trao cho anh ta một cái đèn. Người mù buồn bã trả lời:

– Tôi cần chi tới đèn, anh ơi. Đối với tôi, ánh sáng cũng như bóng tối mà thôi.

– Tôi biết lắm. Anh chẳng cần đèn để dò đường đi. Nhưng có đèn anh sẽ đỡ bị người khác đâm vào anh. Vậy anh cứ cầm lấy đi.

Người mù cầm đèn mạnh dạn bước đi. Nhưng chẳng bao lâu, có kẻ đâm thẳng vào anh ta.

– Ô hay! Đi đứng phải coi chừng một chút chứ. Bộ ông không nhìn thấy ánh đèn của tôi sao?

Người lạ mặt trả lời chậm rãi:

– Này ông bạn ơi! Đèn ông bạn đã tắt từ lâu rồi[(2)]*...*

Lời bình của Nguyên Si

Chắc hẳn sẽ có kẻ đa sầu đa cảm đọc chuyện này mà động mối thương tâm, trách ta sao lấy sự tàn tật của người đời mà làm trò cười cho thiên hạ. Ta xin gạt nước mắt cho người, và đáp: Luân lý hay phi luân lý đều không có chỗ đứng trong chuyện Thiền. Dĩ nhiên vẫn có những kẻ trình bày hay hiểu chuyện Thiền như những bài học luân lý, lại có kẻ khác rêu rao rằng Thiền là một hệ thống triết lý hoàn toàn phi luân lý, phi đạo đức, phi nhân bản, phi vân vân. Ta thấy thật chẳng khác chi một đằng trói buộc Thiền lại bằng một sợi dây khô cằn, cứng nhắc, một đằng ném tung Thiền lên thượng tầng không gian, để rồi nhào xuống... hố thẳm của tư tưởng. Hơn nữa, chưa thấu được lẽ Không mà đã bài bác tất cả, ta e ngại rằng thái độ đó chẳng là kiêu ngạo lắm thay!

Cho nên vấn đề luân lý hay phi luân lý thường đưa tới cố chấp hay ngạo mạn, cả hai đều trái ngược với tinh thần Thiền vậy.

Chuyện Thiền thường có giá trị biểu tượng, cho nên "mù" ở đây phải hiểu theo một nghĩa rất rộng, chẳng những bao gồm những kẻ không có mắt, mà còn gồm những kẻ "có mắt không ngươi", những kẻ tuy giác quan đầy đủ, nhưng nhận thức vẫn sai lầm. Nói như vậy thì câu chuyện trên xảy ra mỗi ngày, và ở mọi nơi, chẳng có chi là hiếm lắm thay!

Nhận định sai lầm đầu tiên của kẻ mù là khi được người bạn trao cho cây đèn, anh chỉ nghĩ đến một mặt của cái dụng, tức là soi đường cho anh đi. Anh quên rằng cây đèn còn có

thể soi sáng anh như soi sáng một đồ vật, để kẻ khác nhìn thấy mà tránh anh. Ôi, chẳng qua là chấp ngã quá mà thôi! Kẻ ngu si luôn luôn coi mình như trung tâm của vũ trụ, như chủ thể của mọi tiếp xúc. Có biết đâu rằng mình cũng chỉ là một sự vật trong thế giới tương quan, một đối tượng cho một chủ thể khác.

Ta chợt nhớ tới mùa hè trong thư viện, thường có những kẻ cởi giày cho mát mẻ đôi chân. Chủ thể được mát mẻ, nhưng có biết đâu rằng đôi chân cũng là một đối tượng gây nhiều "khó khăn" cho những kẻ khác?

Sai lầm thứ nhì của kẻ mù là khi có cây đèn rồi, thì lại chấp chặt vào ý niệm đèn sáng, cho nên quên rằng cây đèn có thể tắt đi. Ôi! Còn gì dễ lu mờ, dễ tắt hơn ngọn đèn đang sáng tỏ? Còn gì tiêu biểu hơn cho tính vô thường của vạn vật, như trong kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa, đã có nói:

"Hãy coi thế giới biến ảo này như một ngôi sao mờ dần buổi bình minh, một chiếc bọt trên giòng sông, một ánh chớp trong đám mây hè, một ngọn đèn le lói, một bóng hình, một giấc mộng."

Lý do của sự chấp thường là thiếu sót hai thái độ thực nghiệm và phương tiện thường được đề cao trong đạo Phật.

Thái độ thực nghiệm tức là tìm cách sống gần sự vật, để cho ý niệm của mình về sự vật phù hợp trong mỗi giây phút với sự vật. Như trong câu chuyện, nếu không nhìn thấy ánh sáng thì anh mù vẫn có thể dùng giác quan khác để biết đèn sáng hay đèn tắt, chẳng hạn như lấy tay đo nhiệt độ của cây đèn. Không có thực nghiệm thì con người sẽ chấp vào một ý niệm của mình, một ý niệm tách rời sự vật.

Thái độ phương tiện nghĩa là hiểu rõ phương tiện, và hiểu rằng phương tiện không phải là chân lý, rằng ngón tay (chỉ mặt trăng) không phải là mặt trăng. Người mù trong câu chuyện không hiểu phương–tiện–đèn là gì, không hiểu chức năng của nó. Ta lại nghĩ đến những kẻ chấp nhận chủ thuyết này nọ, mà không hề thấu hiểu rằng những chủ thuyết đó chỉ là những phương tiện cần phải được ứng dụng tùy theo hoàn cảnh.

Nhưng cái nguy hại nhất của sự mù lòa, ngu dốt, không phải do chính sự ngu dốt này mà do những bộc phát tình cảm từ đó đưa tới. Nghĩ rằng mình mù lòa đưa tới mặc cảm tự ti, sự buồn bã, chua xót, trách đời. Nghĩ rằng mình có ánh đèn che chở đưa tới thái độ ngạo mạn, hung hăng, gây gổ. Ta thấy vậy mà chép miệng than rằng: Ôi! Trên thế giới này, những kẻ trái lý, sai lầm, ngu si, đần độn nhiều lắm thay! Chỉ khác với câu chuyện trên là khi nghe nói "đèn tắt rồi", người mù liền tỉnh ngộ, trong khi đó nói lên sự thật cho những kẻ "có mắt không ngươi" lại như chế dầu vào lửa, càng làm cho họ thêm hung hăng...

Bàn về thiên hạ mãi rồi, Nguyên Si mới vỗ đầu chợt nhớ tới mình vốn cũng là một phần của thiên hạ. Ôi! Đa tạ đức sinh thành đã đặt tên cho ta là Nguyên Si. Mỗi lần ta tự gọi tên, cũng là một lời tự nhủ: Si ơi là Si! Ngu ơi là ngu... Chân lý thì vô cùng tận mà tâm trí ta thì bé nhỏ vô cùng. Chẳng khác chi kẻ mù với một cây đèn đã tắt.

Thế rồi, từ khiêm tốn ta đi tới buồn lo, lo mãi rồi thì đi kiếm sách đọc, kiếm sách đọc thì gặp một bài thơ của Thiền sư Vạn Hạnh, ý nhị vô cùng:

Thân như điện ảnh hữu hoàn vô

Vạn mộc xuân vinh, thu hựu khô

Nhậm vận thịnh suy, vô bố úy

Thịnh suy như lộ thảo đầu phô.

Tạm dịch là:

Sự vật như bóng chớp, có rồi lại không

Cây cối vào xuân thì tươi, đến thu lại khô

Mặc kệ thịnh suy xoay vần, không lo sợ gì

Thịnh suy chỉ như hạt sương trên đầu ngọn cỏ.

Ôi! Sự vật như bóng chớp, như hạt sương, như bèo bọt. Có không hay thịnh suy chỉ là hai trạng thái của một sự vật biến chuyển, hai trạng thái do tâm ta phân biệt mà thôi.

Có chi mà lo sợ buồn rầu, có chi mà kiêu ngạo hung hăng?

Phải rồi! Anh bạn mù ơi, độc giả mù ơi! Đừng có lôi thôi nữa.

Hãy tắt đèn trên câu chuyện này đi, mà ra giòng sông nhìn bọt nước vỡ tan, ra cánh đồng nhìn hạt sương bốc theo làn gió ấm.

Những tiếng meo

Phỏng theo Taisen Deshimaru

Ngày xưa, có một gã samurai đi câu bên bờ suối, câu mãi mới được một con cá. Gã sửa soạn đem đi nướng ăn ngon lành, thì bỗng nhiên từ trong bụi rậm vụt ra một con mèo, cuỗm lấy cá, chạy đi. Gã nổi xung, tuốt kiếm đuổi theo và chặt con mèo ra làm hai đoạn. Cơn giận tiêu tan, gã đâm ra ăn năn, hối hận. Bởi vì gã vốn là một người Phật tử.

Trên con đường về, gã nghe như gió thổi trong cành lá tiếng "meo". Mỗi bước đi của gã dường như vang lên tiếng "meo". Những người qua lại trên đường nói chuyện lao xao với những tiếng "meo". Bạn bè cũng giễu cợt gã bằng tiếng "meo". Ngay cả trong ánh mắt những đứa con gã cũng phản chiếu tiếng "meo". Mỗi lần chợp mắt là gã mơ thấy "meo". Tỉnh dậy, chung quanh gã tất cả là "meo". Chính gã cũng trở thành "meo"...

Cuối cùng, mất ăn mất ngủ, gã samurai thân hình tiều tụy chỉ còn là cái xác không hồn. Gã tìm đến một ngôi chùa, gặp một vị thiền sư già, và xin ngài giúp đỡ:

– Bạch sư phụ, xin sư phụ cứu vớt con... Con không thể nào chịu đựng được nữa...

Nghe kể lại sự tình xong, vị thiền sư thở dài, cau mày quở trách:

– Làm sao một võ sĩ như ngươi có thể hèn mạt đến như vậy được? Nếu không thắng được những tiếng "meo" kia, thì ngươi chỉ còn có một cách là tự sát. Không còn con đường nào khác hơn, là tự làm hara–kiri[(3)], ngay bây giờ và tại đây! Nhưng vì lòng từ bi, ta sẽ không để ngươi đau đớn, bằng cách chém phăng đầu ngay, sau khi ngươi bắt đầu tự mổ bụng.

Gã cúi đầu lạy tạ, tuy trong lòng vô cùng kinh sợ cái chết.

Sau khi sửa soạn nghi lễ xong, gã ngồi xuống, vạch áo, hai tay cầm chiếc dao hướng vào bụng mình. Vị thiền sư đứng sau gã, giơ cao kiếm. "Bắt đầu đi!", ông ra lệnh.

Gã samurai từ từ đặt lưỡi dao vào bụng mình, mồ hôi nhỏ giọt. Ngay lúc đó, vị thiền sư lên tiếng:

– Còn nghe thấy tiếng "meo" không?

– Chao ôi! Không... Thật lúc này con không nghe thấy gì hết!

– Vậy, nếu không còn tiếng "meo" thì không cần phải chết ...

Lời bình của Nguyên Si

Câu chuyện trên đây làm Nguyên Si tôi tưởng nhớ tới một câu chuyện đã đăng trong báo *Gió Nội* cách đây khoảng vài ba chục năm...

"Có một anh chàng bị bệnh tâm thần, cứ tưởng mình là một hạt thóc, nhìn thấy con gà nào cũng cuống quít lên chạy trốn. Anh đi chữa bệnh bằng phân tâm học, và sau một thời gian điều trị, tình trạng đã có vẻ khả quan. Khi chia tay bác sĩ, anh nói với một giọng quả quyết: 'Bác sĩ cứ yên tâm, tôi khỏi bệnh rồi. Tôi là một con người, không phải là một hạt thóc'. Nhưng chỉ vài phút sau, anh hối hả chạy trở về phòng mạch, mặt cắt không còn hột máu. 'Con gà... con gà nó đuổi tôi', anh lắp bắp. 'Sao vậy?' Người bác sĩ ngạc nhiên. 'Anh khỏi rồi mà. Anh đâu phải là hạt thóc'. 'Vâng', anh chàng buồn bã trả lời. 'Vẫn biết tôi không phải là hạt thóc, nhưng khốn nỗi con gà nó vẫn tưởng tôi là hạt thóc...'"

Dĩ nhiên, đây không phải là một câu chuyện Thiền, mà là một trường hợp bệnh tâm thần có thể xếp loại vào bệnh hoang tưởng suy diễn (délire d'interprétation), là một loại bệnh khá thông thường. Ngoài những trường hợp nặng như trên, thì còn biết bao nhiêu là trường hợp nhẹ, và phải công nhận rằng giữa người bệnh và không bệnh, ranh giới đôi khi cũng không có gì là rõ rệt...

Nói như vậy thì trong một chừng mực nào đó, chúng ta đều là những kẻ bị ám. Chúng ta đều vừa là nạn nhân của trí tưởng tượng của mình, vừa là tác giả của những vọng tưởng đó. Trong suốt cuộc đời, con người tự tạo nên cho mình bao nhiêu là vọng tưởng, và chính những vọng tưởng đó là nguồn gốc của tâm bệnh, của khổ đau.

Nhưng, bạn sẽ bẻ lại, nếu không có tưởng tượng, thì làm gì còn câu chuyện để nói? Làm gì còn con người, làm gì còn khổ đau, làm gì còn cuộc sống? Bởi vì, nếu "nắng mưa là bệnh của trời", thì có lẽ "tưởng tượng (chứ không hẳn là tương tư) là bệnh của tôi với người"...

Phải lắm. Đặc tính của con người là ở đó, ở cái khả năng tạo dựng nên trong tâm thức của mình những gì không có thực, những gì hoàn toàn giả tạo. Thế rồi mình cứ khư khư ôm lấy – hay bị ám ảnh bởi – những điều tưởng tượng đó, và yên trí chúng là sự thực, sống với chúng như là sự thực.

Những "sự thực" tưởng tượng đó không phải chỉ là "tiếng mèo kêu" hay là "người – hạt thóc" trong câu chuyện. Chúng còn mang muôn hình vạn trạng: một hình ảnh chợt hiện trong đầu, một câu nói, một điệu nhạc xưa, một ý nghĩ "phải chi... giá mà... đáng lẽ... biết đâu... tiếc rằng... ngộ nhỡ... hay là... ", một lời phê phán, một dự án... Tất cả những gì gây nên dao động thần trí, bằng cách tạo dựng một tấm màn hỏa mù che đậy thực tại, lôi cuốn con người trong mê sảng, mộng mị, huyễn hoặc, mơ hồ, nhớ thương, tiếc nuối, lo sợ, nghi vấn, v. v...

Muốn thoát ra khỏi sự thống trị gần như thường trực của vọng tưởng, thì chỉ còn có một cách: Sống với thực tại, để nhận chân thực tại, và như vậy hủy bỏ được khổ đau. Đó chính là mục đích của đạo Phật: diệt khổ bằng con đường giác ngộ.

Xét cho cùng, đạo Phật có tám vạn bốn nghìn pháp môn tựu trung cũng hướng về một điểm, đó là cái huệ bằng cách định cái tâm của mình. Muốn định được cái tâm, thì phải gạt bỏ mọi dấy động phát xuất từ bên trong mình, những vọng tưởng, tạp niệm, thành kiến, suy luận, tính toán, giả thuyết, chấp trước, tất cả những gì làm vẩn đục nhận thức và che dấu thực tại. Mục đích là nhận chân được sự thực "như vậy" (tel quel, ainsité), cái Chân Như không thể nghĩ bàn, mà chỉ nhận chân được bằng trực giác, một khi đã đạt được trí huệ tịnh tịch.

Từ xưa tới nay, các vị thiền sư cũng chỉ dậy một điều cho các thiền sinh: Trở về với thực tại, sống trong giây phút hiện tại. Khi véo mũi, bợp tai, đánh đập, la hét học trò như trong phái Thiền Lâm Tế, người thầy cũng chỉ tìm cách lôi kéo học trò đang mơ màng vọng tưởng trở về với thực tại, và giáng lên một đòn tâm lý làm bừng lên giác ngộ.

Ngày nay, các vị thiền sư cũng chỉ nhắc lại, bằng những từ ngữ mới mẻ hơn ("Thở vào, ta ý thức ta có mặt; thở ra, ta mỉm cười với sự sống trong ta và quanh ta"), những lời dạy của Đức Phật Thích Ca trong Kinh Tứ Niệm Xứ (Satipatthana) và Niệm Hơi Thở (Anapanasati) ("Với tâm hân hoan, tôi thở vào; với tâm hân hoan, tôi thở ra"). Đó là tập chánh niệm, tập chú tâm vào mỗi việc làm của mình.

Cũng như khi xưa thiền sư Huệ Hải dậy cái dụng công của mình: "Khi đói thì ăn. Khi mệt thì ngủ". Nhưng khi ăn chỉ nghĩ tới ăn, khi ngủ chỉ nghĩ tới ngủ, khác với người thường, "khi ăn chẳng chịu ăn, đòi trăm thứ cần dùng, khi ngủ chẳng chịu ngủ, tính toán cả ngàn chuyện".

Người ta cứ quen tự mình gây nên bao nhiêu điều phức tạp. Ngay cả sự thật cũng tìm nó ở đâu đâu, như chạy theo "lông rùa, sừng thỏ". Trong khi đó, sự thật giản dị vô cùng, nó là như vậy và chỉ là như vậy. Nhưng chính vì giản dị, cho nên mới khó liễu đạt được. Làm sao cho mây tan, thì trăng mới hiện.

Trong câu chuyện trên, gã samurai ngày đêm bị ám ảnh bởi tiếng kêu của con mèo mình lỡ giết, cho tới khi lưỡi dao đè vào bụng, cái chết gần kề, mới thực sự định được cái tâm của mình. Lúc đó, gã mới chú tâm vào thực tại, mới đạt được chánh kiến, và lúc bấy giờ dĩ nhiên không còn vọng tưởng, tức là không còn nghe thấy tiếng mèo kêu! Thói thường, khi người ta vừa thoát khỏi cái chết mới hiểu được giá trị của cuộc sống...

Này bạn, còn nghe thấy tiếng meo không?

"Meo"!

(Ô hay... Không biết con mèo đã sống dậy, hay mình còn vọng tưởng?)

Người cha già

Một câu chuyện Jataka (tiền thân Đức Phật)

Ngày xưa, tại một vương quốc nọ có tục lệ là người nào tới tuổi già cũng bị đuổi ra khỏi nhà. Không ai có quyền nuôi dưỡng cha mẹ hay ông bà, khi họ đã lớn tuổi. Ai trái phép sẽ bị trừng phạt nặng nề.

Lúc bấy giờ, vị Thái sư của nước đó có một người cha già mà ông rất kính yêu, cho nên không nỡ lòng đuổi đi. Ông bí mật cho đào trong vườn một chiếc hầm lớn và sắp xếp một căn phòng cho người cha ở. Mỗi tối, ông lén xuống thăm và chăm sóc cha mình một cách chu đáo.

Một hôm, trong khi nhà vua đang đăng triều cùng bá quan văn võ, thì bỗng nhiên xuất hiện một vị thần, hình dung cổ quái, nắm trong mỗi tay một con rắn:

– Hỡi nhà vua! Vương quốc cũng như ngài sẽ bị hủy diệt, nếu không trả lời được câu hỏi của ta: Giữa hai con rắn độc này, con nào là con đực, con nào là con cái? Nội trong 7 ngày, nếu không ai tìm ra giải đáp, thì cung điện và kinh đô này sẽ bị đổ nát tan tành.

Nhà vua và quần thần nhìn nhau ngơ ngác, không sao tìm ra câu trả lời. Cuối cùng nhà vua truyền lệnh ai tìm ra giải đáp sẽ được ban trọng thưởng với vô số vàng bạc.

Vào buổi tối, vị Thái sư tới thăm người cha già và buồn rầu kể lại câu chuyện và thảm họa sắp sửa xảy ra.

– Có khó gì đâu! Con hãy đặt hai con rắn đó lên một tấm lụa thật mềm mại. Con rắn nào ngọ nguậy và bò ra ngay là rắn đực. Con nào nằm yên lặng, ưa sự mềm dịu của tấm lụa là con cái.

Vị Thái sư nghe lời cha dạy và ngày hôm sau tìm ra ngay rắn đực rắn cái không sai, trước sự ngạc nhiên của tất cả mọi người.

Vị thần cổ quái nói:

– Thôi được, tha cho lần này, nhưng các ngươi phải trả lời cho đúng câu hỏi này, nếu không nội trong 7 ngày, vương quốc sẽ bị tiêu hủy hoàn toàn. Con voi trắng này cân nặng bao nhiêu?

Vừa nói, bỗng nhiên trên sân rồng xuất hiện một con voi trắng to lớn, đến nỗi không thể có một chiếc cân nào trên thế giới có thể chịu đựng nổi. Nhà vua và quần thần thất sắc, không ai tìm ra phương pháp nào. Rồi cũng lại truyền lệnh ban trọng thưởng cho ai tìm ra giải đáp.

Tối hôm đó, vị Thái sư lại thuật lại câu chuyện cho người cha dưới phòng đất.

Người cha nói:

– Dễ thôi! Con hãy đưa con voi tới bên bờ hồ, rồi cho nó lên một chiếc thuyền lớn. Sau đó, hãy làm dấu ghi mực nước vào mạn thuyền, rồi cho voi ra khỏi thuyền, và thay bằng những tảng đá cho tới khi nước lên tới dấu trên mạn thuyền. Cuối cùng, chỉ việc cân những tảng đá đó là sẽ biết được voi nặng bao nhiêu.

Vị Thái sư làm đúng như lời cha dạy, và tìm ra giải đáp không sai.

Vị thần tức tối trả lời:

– Được rồi, nhưng còn câu hỏi này nữa, nếu trong 7 ngày các ngươi không trả lời được thì vương quốc này sẽ trở thành bình địa. Đây là hai con ngựa trắng, hai mẹ con giống nhau như đúc. Đâu là ngựa mẹ, đâu là ngựa con?

Một lần nữa, nhà vua và quần thần đều bí tịt, không ai có được một ý kiến gì. Và vị Thái sư lại trở về tham vấn người cha già.

– Có gì là khó! Con hãy mang lại cho chúng một bó cỏ non mà chúng ưa thích nhất. Con ngựa nào chạy lại ăn ngay là ngựa con. Con ngựa nào đẩy bó cỏ về phía con là ngựa mẹ.

Một lần nữa, vị thần bị thua. Y tức giận tự biến mình thành một người ốm teo ốm tắt, chỉ còn da bọc xương.

– Hãy nghe kỹ đây! Nếu không trả lời được câu hỏi này thì tất cả dân chúng ở đây sẽ biến thành tro bụi. Có thể nào có một người ốm đói hơn ta không?

Vừa nói y vừa vạch áo, lộ hết cả xương sườn.

Không ai biết đáp ra sao. Vị Thái sư lại cầu cứu đến người cha của mình. Ông cụ ung dung trả lời:

– Một người tham lam, ích kỷ, ganh tị, sân hận, không thương yêu gia đình và đồng loại, chỉ biết làm hại chúng sanh, người đó sẽ trở thành ngạ quỷ, thân hình xơ xác, tiều tụy, gầy ốm như que tăm. Hãy nói với vị thần rằng một người như vậy sẽ trở thành ốm đói hơn ông ấy nhiều!

Nghe xong câu trả lời, vị thần cổ quái bỗng rùng mình, hét lên một tiếng, cúi đầu chịu thua và vụt biến đi như một làn gió.

Nhà vua thở phào nhẹ nhõm, và truyền lệnh trọng thưởng vị Thái sư, bằng cách ban cho ông tất cả những gì ông mong ước.

– Có thật vậy không, tâu Bệ hạ? Tất cả những gì thần mong ước?

– Khanh cứ nói đi! Trẫm không có hai lời.

– Tâu Bệ hạ, thật ra không phải thần tìm ra những giải đáp này, mà chính là người cha già của thần, mà thần đã có tội che giấu bấy lâu nay. Thần chỉ xin từ nay tại vương quốc này, ai cũng có quyền giữ lại cha mẹ, ông bà của mình, dù lớn tuổi tới đâu chăng nữa.

– Cha của khanh đã có kỳ công cứu nước và tất cả dân chúng ở đây, thì việc trở lại sống cùng với khanh là một điều hoàn toàn hợp lý. Vậy thì kể từ nay trở đi, tất cả những người già cả sẽ có quyền ở lại với gia đình để được phụng dưỡng cho tới cuối đời.

Paris, tháng 11/2007

Phỏng dịch tặng Trí Cang

Ba câu chuyện, một bài ca

1) Chuyện con rết và con cóc

Có một con rết đang đi lại nhởn nhơ trong vườn, bỗng nhiên gặp một con cóc. Con cóc giương đôi mắt ốc nhồi, nhìn con rết uốn éo với năm trăm cặp giò uyển chuyển như những làn sóng lượn: "Này, chị rết ơi! Làm sao mà chị có dáng đi yểu điệu thế. Chắc hẳn phải là nhờ năm trăm cặp giò của chị. Nhưng mà, làm thế nào mà đi với một ngàn cái chân được nhỉ? Chú voi thì: 'Cái vòi đi trước, hai chân trước đi trước, hai chân sau đi sau, còn cái đuôi đi sau rốt'... Còn chị thì không biết chân nào đi trước, chân nào đi sau vậy?" Con rết lúc đầu được khen, phổng mũi, nhưng sau bị hỏi vặn, bắt đầu luống cuống: "Ừ nhỉ! Không biết mình làm thế nào. Chân thứ 83 đáng lẽ phải đi trước chân thứ 245, mà tại sao nó lại ở đằng sau chân thứ 167, ồ lạ quá, hay là mình phải giơ chân 98 lên trong khi chân 14 đạp ra sau..." Rốt cục ra chân nọ sọ chân kia, con rết, từ lúc tự hỏi làm thế nào để đi, không làm sao chuyển mình nổi nữa và bắt buộc phải nằm bẹp dưới đất.

(Có một câu chuyện tương tự, hẳn những ai ham đọc chuyện tranh Tintin đều nhớ rõ: Một hôm, ông thuyền trưởng Haddock tự nhiên trước khi đi ngủ tự hỏi mình nên để bộ râu ở trên chiếc chăn, hay dưới chiếc chăn. Ở trên thì không ổn, mà ở dưới thì cũng không xong. Rốt cục, cả đêm ông không thể nào chợp mắt được!)

2) Chuyện bà mẹ và chiếc răng

Ngày xưa có một anh chàng sắp đi hành hương nơi xứ Phật. Anh có một bà mẹ già rất sùng đạo Phật. Trước khi chia tay, bà dặn dò anh nhớ đem về cho bà một viên xá lợi, hay một dấu vết gì của Đức Phật để bà thờ. Rốt cuộc chuyến đi hành hương này rất vất vả, cho nên anh không có một giây phút nào rảnh rang để kiếm tặng phẩm cho bà mẹ. Ngày cuối cùng trên đường về, anh bứt rứt trong lòng, không biết làm thế nào để cho mẹ anh khỏi thất vọng. Bỗng nhiên, khi nhìn thấy bên lề đường xác chết của một con chó, trong đầu anh loé lên một tia sáng. Anh lấy ở trên xác chó một chiếc răng, rửa nó sạch sẽ và đặt nó trong một chiếc hộp rất đẹp. Anh đem về tặng mẹ anh, như một chiếc răng còn lại của Đức Phật. Bà mẹ rất vui mừng khi nhận được chiếc răng đó, bà kính cẩn đặt lên bàn thờ, mỗi ngày tụng kinh và chiêm ngưỡng. Sau một thời gian, chiếc răng mỗi ngày một sáng lên, và tỏa ra một ánh hào quang lạ kỳ trong bóng tối...

3) Chuyện nhà sư ngu đần

Tchounda vốn sanh ra ngu đần, dốt nát. Khi người anh cả của ông xuất gia đầu Phật, thì ông cũng muốn noi gót anh và đi tìm gặp Ananda, người đệ tử thân cận của Đức Phật, để xin thâu nhận vào tăng đoàn. Vì thấy Tchounda quá ngu dốt, ngay cả vài giới luật

cũng không thể nào nhớ nổi, cho nên Ananda ban đầu từ chối. Nhưng rốt cuộc, Đức Phật, với lòng từ bi và trí tuệ siêu việt của ngài, soi thấy rõ mầm mống giác ngộ tiềm tàng nơi ông do những nghiệp tốt trước, và thâu nhận ông làm đệ tử xuất gia.

Vấn đề là không những Tchounda dốt đặc cán mai, mà chuyện gì ông cũng quên, từ kinh kệ cho tới mặc quần áo, cũng không nhớ vạt nào trước, vạt nào sau. Cuối cùng, mọi người giao cho Tchounda công việc rửa dép, quét nhà, là những việc duy nhất mà ông có thể làm được.

Đức Phật đích thân dặn dò ông: "Mỗi lần rửa dép, quét nhà, thì con hãy tự nói như vầy: 'Tôi gột bỏ những ô nhiễm trong tâm ý tự nhiên, trong sáng và trọn vẹn của tôi', con có nhớ không?" "Dạ có!". Và ngày này qua ngày khác, Tchounda cặm cụi rửa dép, quét nhà rồi lên gặp người anh để ôn lại những lời dặn của Đức Phật cho khỏi quên.

Một hôm Đức Phật tới hỏi Tchounda: "Con rửa dép đó à?" "Dạ!" "Con quét bụi bậm dưới đất phải không?" "Dạ!" "Vậy thì con đã gột bỏ những ô nhiễm trong tâm ý tự nhiên, trong sáng và trọn vẹn của con chưa?" Ngay lúc đó, Tchounda bỗng nhiên bừng tỉnh, giác ngộ. Một niềm vui tràn ngập ông, ông thấy rõ rằng dép dơ vẫn là dép, đất vương đầy bụi bậm vẫn là đất, tâm ý ông vẫn tự nhiên, trong sáng và trọn vẹn, và ông trở thành A La Hán.

Những ai quen biết Tchounda từ trước không thể tin rằng một người ngu đần như ông có thể trở thành A La Hán được. Nhưng Đức Phật bất cứ đi đâu cũng dành một chỗ đặc biệt cho Tchounda, bởi vì theo ngài đó là vị A La Hán có tâm trong sạch và khiêm nhường nhất, trong sạch là vì không biết gì, và khiêm nhường là vì biết những hạn chế của mình... (phỏng theo lama Surya Das)

4) Bài ca của cố Lama Guendune Rimpotché, Dhagpo Kagyu Ling (vùng Dordogne, Pháp):

Hạnh phúc không tìm thấy bởi sự cố gắng và ý chí.

Nó đã có sẵn trong sự nghỉ ngơi, sự cởi mở và sự buông xả.

Đừng cố sức quá

Không có gì phải làm, và cũng không có gì phải bỏ.

Những gì thoáng qua trong thân–tâm

chẳng có gì là quan trọng,

và cũng chẳng có phần nào thực thể.

Tại sao phải tự nhận là mình và chấp chặt vào đó,

phê phán trên đó và trên chính mình?

Tốt hơn là để trò chơi lớn đó

tự nó xảy ra

như những làn sóng nhô lên và rơi xuống,

không đụng đậy thay đổi gì,

và nhận thấy rằng tất cả tan biến đi và

xuất hiện lại, như một trò quỷ thuật, vẫn còn và mãi mãi, không ngừng.

Chỉ có sự tìm kiếm hạnh phúc của chúng ta

mới không cho phép ta nhìn thấy nó.

Như một chiếc cầu vồng nhiều màu sắc mà người ta theo đuổi

không bao giờ nắm bắt được,

hay một con chó chạy theo đuôi mình.

Dù thanh bình và hạnh phúc không có thực

như những đồ vật và nơi chốn thực sự,

nhưng chúng luôn luôn sẵn sàng

đi bên cạnh chúng ta trong mỗi giây phút.

Đừng tin ở sự thực

của các kinh nghiệm tốt hay xấu:

Chúng cũng phù du như thời tiết hôm nay,

như những cầu vồng trên bầu trời.

Khi muốn nắm bắt cái không nắm bắt được,

bạn sẽ đuối sức một cách vô ích.

Khi mở nắm tay co quắp của sự ham muốn,

thì không gian xuất hiện ngay: mở rộng, đón nhận, dễ chịu.

Hãy tận hưởng cái không gian, cái tự do, cái thoải mái tự nhiên đó.

Đừng tìm kiếm xa hơn.

Đừng đi sâu vào bụi rậm rừng rú

tìm con voi lớn giác ngộ,

nó đã yên lặng nghỉ ngơi

trước lò sưởi trong nhà bạn.

Không có gì phải làm, không có gì phải bỏ,

không có gì phải cố sức,

không có gì phải muốn,

và không có gì thiếu thốn.

Emahô! Thật là mầu nhiệm!

Tất cả tự làm lấy một mình.

Dịch tại Olivet, 16/2/2003

Thơ Thiền

Vô thường

Nước vẫn trôi... nhưng chưa hề chảy,

Người đi qua... nhưng không đến, không đi.

Vạn vật đổi thay... nhưng thời gian là hiện hữu.

Tất cả qua tâm... nhưng tâm cũng là không.

Dấu vết xưa, rừng cây xinắp,

Tình nghĩa cũ, mạng lưới nơron.

Tan biến hết? Không, còn chứ!

Mầu nhiệm làm sao, giây phút của

Vô thường...

Nguyên Si

(11/2010)

Có không

Thế sự đua nhau nói có không,

Biết đâu là có, biết đâu không?

Không hề làm bậy là không có,

Có biết quên mình, ấy có không.

Những kẻ dạy không đều vẫn có...

Ở đời vừa có đã ra không.

Có không? – Không có, không không có!

Chỉ chốn trần gian mới có không.

Nguyên Si

(07/2010) (bắt chước Tú Xương)

Tinh thần Thiền trong tập công án

Vô Môn Quan

Nói một cách giản lược, người ta có thể phân biệt hai khía cạnh của Thiền: một khía cạnh thực tiễn, là *hành Thiền*, và một khía cạnh lý thuyết, là *tinh thần Thiền*. Dĩ nhiên, lý thuyết và thực hành đi đôi với nhau, không thể tách rời nhau được, và cũng đều cốt yếu như nhau.

Thiền mà không thực hành thì sẽ chỉ là triết lý suông, và nếu không có tinh thần Thiền, thì thiền định chắc hẳn sẽ mang một bộ mặt khác, bộ mặt của thiền tập trị liệu, nhằm giảm bớt stress, hay thiền định trong các truyền thống tâm linh khác. Ngồi thiền trong hàng tiếng đồng hồ không một chút tinh thần Thiền, thì cũng chẳng khác gì "mài một viên gạch để thành một chiếc gương", như lời của thiền sư *Nam Nhạc*.

Tinh thần Thiền rất khó định nghĩa và khó hiểu được bằng tri thức, nếu không muốn nói là không thể được. Cùng lắm, người ta chỉ có thể cảm nhận, thấm nhuần được dần dần tinh thần Thiền, và muốn như vậy thì cách tiếp cận hay nhất có lẽ là đọc lại và nghiền ngẫm những câu chuyện Thiền, tức là những giai thoại, những cuộc vấn đáp giữa thầy trò, truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác.

Trong những tập truyện Thiền để lại bởi các vị thiền sư, tôi có cảm tưởng rằng *Vô Môn Quan* là tập truyện giản dị nhất, dễ hiểu nhất và có thể gây hứng thú cho người đọc. Tôi xin đề nghị chúng ta cùng nhau tìm hiểu nó như một cuộc dạo chơi trên những lối mòn của một vườn hoa Thiền.

Tóm tắt lịch sử Thiền tông

Thiền tông xuất hiện tại Trung Quốc vào thế kỷ VI, phát triển từ thế kỷ VII tới thế kỷ IX dưới triều đại nhà Đường, rồi bắt đầu suy tàn vào khoảng năm 845, khi Phật giáo bị đàn áp một cách tàn bạo, với sự tịch thu đất đai và tài sản, sự phá hủy chùa chiền và kinh sách cùng sự ép buộc tăng ni phải hoàn tục. Thiền tông, đặc biệt phía Nam, nhờ cuộc sống đạm bạc giữa dân gian và sự bất cần đến kinh sách, là tông phái ít bị thiệt hại nhất.

Ít lâu sau, khi Phật giáo khôi phục lại được sự tin nể của triều đình, đặc biệt dưới đời nhà Tống, Thiền bắt đầu đóng vai trò một quốc giáo, nhưng đồng thời trở nên trọng hình thức và mang tinh thần bè phái, với sự phân chia thành 5 "ngôi nhà" lớn, như một chiếc "hoa 5 cánh", theo lời tiên đoán, theo truyền thuyết, của Bồ Đề Đạt Ma. Đó là các trường phái Lâm Tế, Tào Động, Vân Môn, Pháp Nhãn và Quy Ngưỡng. Đa số những trường phái đó không kéo dài được hơn một vài thế hệ.

Trường phái mạnh mẽ nhất, Lâm Tế, sau khi hấp thu được hầu hết các trường phái khác vào cuối đời nhà Tống, vào thế kỷ XIII, còn tồn tại đến ngày hôm nay, cùng với trường phái Tào Động, nhờ sự lan rộng sang Nhật Bản, Triều Tiên và Việt Nam. Bắt đầu từ đời nhà Minh (thế kỷ XIV – XVII), Thiền tông bị thay đổi hoàn toàn khi trộn lẫn với tông phái Tịnh Độ, trở nên trội hẳn tại Đông Á.

Chúng ta sẽ nhắc lại một cách sơ lược các dòng Thiền để theo dõi sự xuất hiện của các trường phái đó.

Theo truyền thống, người sáng lập nên Thiền tông, vị tổ Thiền Trung Hoa đầu tiên là Bồ Đề Đạt Ma (Bodhidharma) (470–543), một nhân vật bán thần thoại, đi từ miền Nam Ấn Độ bằng đường thủy tới Quảng Châu. Tổ thứ hai là Huệ Khả (487–593), thứ ba là Tăng Xán (?– 606) và thứ tư là Đạo Tín (580–651).

Một đệ tử nữa của Tăng Xán là Tỳ Ni Đa Lưu Chi (Vinitaruci) (?–594), nghe lời thầy mình đi về phương Nam và lập tại chùa Dâu (Bắc Ninh) trường phái Thiền đầu tiên tại Việt Nam.

Tổ thứ năm là Hoằng Nhẫn (601–674), có hai đệ tử xuất sắc là Thần Tú (605–706) và tổ thứ sáu là Huệ Năng (638–713), tách nhau ra thành dòng Thiền phía Bắc và dòng Thiền phía Nam. Chỉ có dòng này tiếp tục phát triển, với hai vị dẫn đầu là Nam Nhạc Hoài Nhượng (677–744) và Thanh Nguyên Hành Tư (660 – 740). Mỗi vị sẽ có một đệ tử xuất sắc, là Mã Tổ Đạo Nhất (709–788) và Thạch Đầu Hi Thiên (700–790).

Trong đám rất đông đệ tử của Mã Tổ Đạo Nhất có hai người nổi bật là Nam Tuyền Phổ Nguyện (748–835), mà đệ tử lỗi lạc nhất là Triệu Châu Tòng Thẩm (778–897), và Bách Trượng Hoài Hải (720–814), một thiên tài về tổ chức với phương châm nổi tiếng: *“Một ngày không làm, một ngày không ăn”*. Kế thừa ngài là Hoàng Bá Hi Vận (?–850) một vị thầy nổi tiếng có đệ tử là Lâm Tế Nghĩa Huyền (?–866), người sáng lập nên dòng Lâm Tế.

Bách Trượng Hoài Hải có hai đệ tử nữa: Quy Sơn Linh Hựu (771–853), người cùng với đệ tử của mình là Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807–883), lập nên dòng Quy Ngưỡng, và Vô Ngôn Thông (759?–826), là người cũng như Tỳ Ni Đa Lưu Chi trước kia, đi về hướng Nam và lập tại chùa Kiến Sơ (Bắc Ninh) trường phái Thiền thứ nhì tại Việt Nam.

Dòng Lâm Tế, sau vài thế hệ, chia ra làm hai ngành: Dương Kỳ (992–1049) và Hoàng Long (1002–1069). Vô Môn Huệ Khai (1183–1260) thuộc vào ngành thứ nhất, trong khi Vinh Tây Minh Am (Eisai Myōan) (1141–1215), người sáng lập nên dòng Rinzai tại Nhật Bản thuộc vào ngành thứ nhì.

Song song với dòng của Mã Tổ Đạo Nhất, Thạch Đầu Hi Thiên phát triển một dòng đưa tới Động Sơn Lương Giới (807 – 869), người cùng với đệ tử của mình là Tào Sơn Bản Tịch (840 – 901), sáng lập nên dòng Tào Động. Người nổi tiếng nhất thuộc dòng này là Đạo Nguyên Hi Huyền (Dōgen Kigen)(1200 – 1253), người sáng lập nên dòng Soto tại Nhật Bản.

Một dòng nữa của Thạch Đầu Hi Thiên dẫn đến Tuyết Phong Nghĩa Tồn (822–908), với một đệ tử đời thứ hai là Pháp Nhãn Văn Ích (885–958), người sáng lập nên dòng Pháp Nhãn. Tuyết Phong Nghĩa Tồn còn một đệ tử nổi tiếng nữa là Vân Môn Văn Yển (864–949), người sáng lập nên dòng Vân Môn. Cuối cùng, một trong những đệ tử của Vân Môn là Tuyết Đậu Trùng Hiển (980 – 1052), thầy của Thảo Đường (thế kỷ XI), người sáng lập nên dòng Thiền thứ 3 của Việt Nam.

Chỗ đứng của Vô Môn Quan trong văn chương Thiền

Trong giai đoạn đầu tiên của Thiền tông Trung Hoa, từ thế kỷ VI đến IX, các vị thiền sư không để lại lời dạy nào bằng văn tự. Ngài Vân Môn Văn Yển chẳng hạn cấm các đệ tử không được ghi chép lời dạy của ngài. Tuy nhiên, sau khi các ngài viên tịch, một số đệ tử ghi lại những giai thoại và những cuộc đối đáp thầy–trò trong những tập truyện gọi là ngữ lục. Như vậy, có những ngữ lục của Mã Tổ, Triệu Châu, Vân Môn, Động Sơn (nổi tiếng nhất là Lâm Tế Ngữ lục)..., thường ngắn gọn và không có lời bàn.

Ngược lại, trong giai đoạn sau của Thiền tông Trung Hoa, từ thế kỷ X dưới thời nhà Tống, có một số tập truyện khác xuất hiện, dài hơn, bao gồm những truyện cũ và thêm vào những lời bình. Đó là những tập công án, là những phương tiện giáo huấn, giúp các thiền sinh chứng ngộ. Vì số thiền sinh mỗi ngày một gia tăng (cho tới 1 – 2 ngàn chung quanh một vị thầy), cho nên cần phải có những phương tiện giáo huấn mới, tuy rằng sự áp dụng này có thể đưa tới một sự hình thức hóa và làm mất phần nào tính chất hồn nhiên và sáng tạo của liên hệ thầy–trò lúc ban đầu.

Trong thể loại này có 4 tập công án chính:

1. *Truyền Đăng Lục*

2. *Thung Dung Lục*

3. *Bích Nham Lục*

4. *Vô Môn Quan*

Nổi tiếng nhất là hai tập cuối.

Truyền Đăng Lục là tập xưa nhất, được soạn vào khoảng năm 1004 bởi Đạo Nguyên. Tập này gồm có 30 cuốn, với các giai thoại và cuộc đối đáp của hơn 600 vị thầy.

Thung Dung Lục được soạn vào thế kỷ XII bởi Hoành Trí Chính Giác sau đó sửa bởi Đại Huệ Tông Cảo, rồi bổ túc bằng lời bình của Vạn Tùng Hành Tú năm 1223. Tập này gồm có 100 công án, trong đó một phần ba trùng lập với hai tập sau.

Bích Nham Lục cũng dựa lên 100 công án lựa chọn trong *Truyền Đăng Lục*, cùng với lời bình của Tuyết Đậu Trùng Hiển, vào đầu thế kỷ XI. Được bổ túc bởi Viên Ngộ Khắc Cần vào

thế kỷ XII, sau đó bị đốt bởi một vị kế thừa, cuối cùng tập này được sưu tập lại vào đầu thế kỷ XIV. Gồm có 10 cuốn, hầu hết các lời dạy của các thiền sư từ Bồ Đề Đạt Ma đều có trong đó. Nội dung *Bích Nham Lục* rất phong phú, nhưng khó đọc và bề bộn vì quá nhiều lời bình, gần như gặp mỗi dòng.

Vô Môn Quan giản dị, dễ đọc và cũng được dùng nhiều hơn. Soạn bởi *Vô Môn Huệ Khai* năm 1229, tập này gồm có 48 công án, đại diện cho lời dạy của các vị thầy lớn. Mỗi công án được kèm theo lời bình và một bài thơ ngắn của soạn giả.

Nội dung: Công án

Công án (Nhật: koan) (nghĩa gốc là vụ xử tòa trước công chúng) là một bài toán, một câu đố mà người học trò nhận được ở vị thầy mình, một đề tài Thiền mà người ấy phải luôn luôn giữ trong tâm thức, không dùng đến lý luận logic, cho đến khi một ngày kia câu trả lời xuất hiện bằng trực giác, một cách bỗng nhiên, sáng tỏ.

Thường thường đó là một câu chuyện ngắn gọn, một giai thoại hay một cuộc đối đáp thầy–trò, mà điểm đặc biệt là tính chất ngược đời, *paradoxal* (*para*= chống lại, *doxa*= quan niệm) của nó. Như vậy nó không phải là một sự bí ẩn phải khám phá ra, một giải đáp cho một câu hỏi, mà đúng hơn là một bài tập tâm thức có thể đưa tới chứng ngộ, còn gọi là tuệ giác hay trí huệ Bát Nhã.

Trên thực tế, công án là một phương tiện, một mẹo được xem như một sự bổ túc có ích lợi cho Thiền định và thường được dùng bởi trường phái Lâm Tế (Nhật: Rinzai), trong khi trường phái Tào Động (Nhật: Soto) xem nó là phụ.

Trong vài thế kỷ, công án đã trở nên phổ biến, đôi khi một cách quá đáng, chúng đã trở thành một con đường bắt buộc, như những đề tài luận án theo quy ước, thay thế tinh thần "dĩ tâm truyền tâm" giữa thầy và trò, đặc biệt trong Thiền. Ảnh hưởng sai lầm đó đã bị chính các vị Thiền sư chỉ trích, và khuyến cáo rằng mỗi câu chuyện là một câu chuyện đặc biệt xảy ra ở một hoàn cảnh đặc biệt, trong một sự liên hệ cá nhân thầy–trò, và không nên tổng quát hóa.

Trong những công án, người ta phân biệt *thoại đầu*, là một chữ hoặc một thành ngữ, một câu hỏi căn bản do một vị thầy đặt lên. Nghĩa gốc *thoại đầu* là "nói, đầu". Có một số thí dụ quen thuộc như: "Bộ mặt ban đầu của anh trước khi cha mẹ anh sinh ra như thế nào?", "Khi vỗ hai bàn tay người ta nghe thấy một tiếng vỗ, vậy thì đâu là tiếng vỗ của một bàn tay?", "Cái gì suy nghĩ?", "Anh hiện nay đang làm gì?" *Thoại đầu* có thể chỉ là một chữ (*nhất tự quan*), như chúng ta sẽ thấy sau đây.

Về tác giả, Vô Môn

Vô Môn (1183–1260) sanh tại Hàng Châu dưới đời nhà Tống. Tên đầy đủ là Vô Môn Huệ Khai, có nghĩa là "không cửa, khai mở trí huệ". Sau khi nhận được từ thầy của mình,

Nguyệt Lâm Sư Quán tại Giang Tô, một công án về chữ “Không” của Triệu Châu, ông miệt mài nghiên cứu trong 6 năm trời, quyết tâm đến nỗi thay vì nghỉ ngơi giữa những giờ thiền, ông đi lại trong hành lang và dựa đầu vào cột để đừng ngủ gật. Một hôm, nghe tiếng trống điểm giờ ăn trưa, ông bỗng nhiên chứng ngộ và viết ra một bài kệ:

Một tiếng sấm trong bầu trời quang đãng,

Tất cả các chúng sanh đều mở mắt.

Cả vũ trụ nghiêng mình đảnh lễ,

Núi Tu Di nổi lên vui mừng nhảy nhót.

Ông chạy tới gặp thầy mình để báo tin mừng, thầy bảo: “Làm gì chạy như ma đuổi vậy?”. Ông hét lên một tiếng, vị thầy cũng hét lên một tiếng, ông hét lại một tiếng, rồi hai người ôm nhau mừng rỡ. Sau đó, Vô Môn làm một bài tứ cú, mỗi câu chỉ có 5 chữ “vô”. *“Vô vô vô vô vô, vô vô vô…”*

Ông nhận được từ thầy mình sự truyền thừa ngành Dương Kỳ của dòng Lâm Tế, và được phong làm trụ trì chùa Long Tường, nhưng trong nhiều năm, ông đi lại từ chùa này sang chùa khác, ăn mặc rách rưới và để mọc râu tóc, làm việc đồng áng như người thường. Người ta thường gọi ông là “Huệ Khai, nhà sư thế tục”. Tính ông lập dị, nhưng luôn luôn vui vẻ, hồn nhiên và dùng mỗi chữ giản dị với một ý nghĩa sâu sắc. Khi ông được 46 tuổi, ông soạn tập *Vô Môn Quan* và đề tặng nhà vua. Năm 63 tuổi, ông thành lập một ngôi chùa gần Tây Hồ, với ý định ẩn dật về tuổi già, nhưng vẫn còn nhiều người tới lui tham vấn ông, cho đến khi ông mất vào tuổi 77.

Giới thiệu Vô Môn Quan

Vô Môn có nghĩa là “không cửa”, và cũng là tên của tác giả. *Quan* có nghĩa là “cửa, ải, lối đi, hàng rào”.

Do đó, *Vô Môn Quan* thường được dịch là “cửa không cửa”, “lối đi không cửa”, “passe sans porte”, “gateless gate”, với hình ảnh đi xuyên qua một bức tường không cửa. Có người còn dịch bằng “hàng rào không cửa”, “barrière sans porte”, “gateless barrier”, bởi vì người hành giả bỗng cảm thấy bị ngăn chặn, không lối đi, không chạy đi đâu được. Nhưng thật ra, không có cửa nào đóng, và điều đó chỉ tùy thuộc ở mình phá bỏ được hàng rào, khi khám phá ra rằng thật ra không có cửa.

Tập này gồm có 48 câu chuyện ngắn, gọi là “tắc” (như phép tắc), trong đó nhân vật chính là các vị thiền sư và đệ tử của mình, và đôi khi cũng là Đức Phật, các vị đại đệ tử của ngài và các vị Bồ Tát. Các vị thầy thường có mặt nhất là: Triệu Châu 7 lần, Nam Tuyền 4 lần, Vân Môn 4 lần, Động Sơn 3 lần, Ngũ tổ Pháp Diễn 3 lần.

Theo sau mỗi câu chuyện là lời bình của tác giả, với giọng đùa cợt, nhiều khi phê bình

sắc bén, đôi khi khiếm lễ. Gây nên "đại nghi" là một trong những phương pháp giảng dạy ông ưa thích. Cuối cùng, mỗi lời bình kết thúc bởi một bài tứ tuyệt với khoảng 16 – 20 chữ, giọng hài hước và châm biếm.

Phải nói rằng 48 câu chuyện (hay tắc) này không theo một thứ tự lô gích nào, và cách diễn giải khó dễ cũng không đồng đều. Có những câu chuyện có tiếng là không thể hiểu nổi, nhưng chúng ta phải nhớ rằng trong bản chất chúng không phải được hiểu bằng tri thức...

Chúng ta sẽ không trở lại những câu chuyện rất cổ điển và phổ biến, như ngài Ca Diếp trả lời Đức Phật bằng một nụ cười khi ngài cầm lên và xoay nhẹ một cành hoa (tắc 6), ngài Huệ Khả, đứng trên tuyết cầm bàn tay mới cắt của mình và xin tổ Bồ Đề Đạt Ma an tâm cho mình (tắc 41), thượng tọa Minh rượt theo Huệ Năng, bỗng nhiên chứng ngộ khi Lục tổ hỏi về khuôn mặt xưa nay của mình (tắc 23), và Huệ Năng giải thích cho hai vị sư rằng chính tâm họ động chứ không phải là phướn hay gió động (tắc 29).

Về những câu chuyện khác, nếu muốn duyệt lại tất cả, thì chúng tôi e rằng sẽ quá dài và phức tạp. Do đó, chúng tôi sẽ chỉ xin trình bày những câu chuyện mà chúng tôi cho là tiêu biểu nhất cho tinh thần Thiền, và gom lại trong từng tiết mục.

1) Sự phủ định: "Không"

Trong *Vô Môn Quan*, phủ định đóng một vai trò thiết yếu, như câu chuyện đầu tiên (tắc 1), "Con chó của Triệu Châu":

"Một vị tăng hỏi Triệu Châu: 'Con chó có Phật tánh không?'"

Triệu Châu trả lời: 'Không!' (Hán: Vô; Nhật: Mu)"

Vô Môn bàn về công án đó như sau:

"Tham thiền phải lọt qua cửa Tổ, diệu ngộ phải dứt tuyệt đường tâm. (...) Thử hỏi cửa Tổ là gì? Chỉ một chữ Không chính là cửa ấy, bèn gọi là 'cửa không cửa' của Thiền tông vậy. Qua được cửa ấy, chẳng những thấy được Triệu Châu mà còn gặp các đại sư Tổ nắm tay nhau cùng đi, tâm giao thân thiết, nhìn cùng một mắt, nghe cùng một tai, há chẳng vui lắm sao? Há chẳng ai muốn qua cửa đó hay sao?

Hãy vận dụng 360 đốt xương, tám vạn bốn ngàn lỗ chân lông, khởi nghi vấn trong toàn thân, tham thẳng chữ Không, ngày đêm nghiền ngẫm. Chớ hiểu Không là hư vô, cũng đừng hiểu theo nghĩa có, không. Cũng như nuốt phải hòn sắt nóng, muốn khạc mà khạc chẳng ra. Hãy bỏ hết các tri giác vọng tưởng, lâu ngày thành thuần thục, tự nhiên trong ngoài thành một khối, như kẻ câm nằm mộng chỉ mình mình hay.

Rồi bỗng nhiên bộc phát như trời long đất lở, như đoạt được thanh long đao của

Quan tướng quân, gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, bên bờ tử sanh mà thong dong tự tại, rong chơi nơi chốn lục đạo, tứ sanh...”

Và ông làm bài kệ như sau:

Chó Phật tánh ư?

Đề lệnh rõ ràng,

Vừa nói có không,

Chôn thân mất mạng.

Công án này chắc hẳn là một trong những công án nổi tiếng nhất, đã giúp chứng ngộ nhiều thiền sinh và thiền sư, không phải chỉ riêng Vô Môn, mà còn cả Vô Học (1226–1286), sang Nhật với tên là Bukko, và Hakuin (1689–1768), một nhà tổ chức lớn phương pháp koan ở Nhật.

Cũng như lời của Vô Môn, dựa trên kinh nghiệm của chính mình, chữ Vô (không) tự nó cũng đủ để khởi động lên quá trình chứng ngộ.

Tiếng Hán có nhiều từ có thể dùng để phủ định: vô, như ở đây; bất (hiện nay được dùng nhiều nhất); phi, biệt (không được, đừng); mạc (cùng nghĩa, nhưng xưa hơn). Còn một chữ nữa thường dùng trong các Kinh Phật là không, nhưng chữ này gồm có chữ huyệt (nghĩa là hang, động), cũng có nghĩa là “trống không, hư vô”, do đó được dùng để dịch chữ sunyata (Phạn) hay suññata (Pali).

Chữ Hán “vô” gồm hình ảnh của một hàng rào trên một nhóm lửa. Ý nghĩa phủ định được diễn tả bằng cách đốt hàng rào, hủy bỏ sự ngăn cản lối đi và mở một con đường đi qua. Vị tăng kia, sau khi đã được dạy rằng, *“Tất cả các chúng sanh đều có Phật tánh,”* tin tưởng một cách chắc chắn vào điều đó, đến khi bị vị thầy phủ định một cách mạnh bạo, làm cho ông ta chới với.

Thật ra, ý nghĩa của chữ “không” trong công án này không có gì là quan trọng. Cũng như mọi biểu tượng, chữ này không chứa đựng một sự thật nào. Vào một thời điểm khác, cùng một câu hỏi bởi một vị tăng khác, Triệu Châu đã trả lời là “Có!”. Câu trả lời thật ra tùy thuộc ở người hỏi, hay đúng hơn ở phản ứng mà vị thầy muốn gây nên nơi người học trò.

Lập tức khi người học trò tìm câu trả lời, đắn đo suy nghĩ dù chỉ là một giây giữa *không* và *có*, xem *không* là *hư vô*, hay lạc vào giữa *có* và *không có*, y đã đi sâu vào sai lầm. Cái *không* của *Triệu Châu* có thể xem như một lưỡi kiếm bắt người hành giả phải buông bỏ, bằng cách cắt đứt mọi nắm bắt bằng khái niệm.

Một thí dụ trả lời bằng phủ định cũng được diễn tả bằng tắc 33, “Không tâm không Phật”:

"Một vị tăng hỏi Mã Tổ: 'Phật là gì?'

Mã Tổ trả lời: 'Không tâm không Phật'."

Sự phủ định của tắc này chỉ có thể hiểu rõ khi được đặt bên cạnh tắc 30 "Phật tức là tâm":

"Đại Mai hỏi Mã Tổ: 'Phật là gì?'

Vị thầy trả lời: 'Phật tức là tâm'."

Hai câu trả lời trái ngược với nhau này chứng tỏ rằng thật ra ý nghĩa của chúng không có gì quan trọng trước mắt của vị thiền sư. Mục đích chỉ là gây nên một cú sốc tâm lý nơi người học trò bằng một câu trả lời phù hợp với tình trạng tâm lý lúc đó của người ấy. Khi người ta tìm Đức Phật ở ngoài, thì vị thầy kéo trở lại vào người thầy bên trong, vào cái tâm của mình. Khi người ta níu chặt lấy cái tâm, thì vị thầy lại gieo lên nghi vấn bằng cách nện một chùy đủ mạnh để bị bắt buộc buông ra.

Ở đây, chúng tôi thấy nên kể lại đến một câu đối đáp trong *Truyền Đăng Lục*, chương Mã Tổ.

"Một vị tăng hỏi Mã Tổ: 'Tại sao ngài lại dậy là 'tâm chính là Phật'?'

Người thầy trả lời: 'Đó là để dỗ dành đứa bé đang khóc'

'Khi nó nín khóc rồi thì sao?'

Tôi dậy: 'Không tâm, không Phật.'

'Nếu có người không là cái này, không là cái kia, ngài dậy sao?'

Tôi sẽ dậy: 'Chúng sanh cũng không'."

Xin để các bạn suy nghĩ về sự tinh tế của những câu trả lời, và xin nhắc lại rằng trong Đại thừa, giữa tâm, Phật và chúng sanh, không có gì khác biệt (*"Tâm Phật chúng sanh, tam vô sai biệt"*).

Trong tắc 3, "Ngón tay của Câu Chi", chữ Vô không được thốt ra, nhưng hành động là một chữ Vô vang mạnh:

> *"Khi được tham vấn về Thiền, hòa thượng Câu Chi chỉ giơ lên một ngón tay. Có một chú tiểu bắt chước thầy mình, hễ ai hỏi Hòa thượng dậy Pháp yếu nào, cũng giơ một ngón tay lên. Câu Chi nghe được bèn lấy dao cắt đứt ngón tay chú tiểu. Đau quá, chú khóc ré lên, chạy trốn. Câu Chi bèn gọi lại, chú vừa quay đầu thì thấy Câu Chi giơ ngón tay lên, chú liền hốt nhiên lãnh ngộ. Khi sắp viên tịch, Câu Chi nói với tăng chúng rằng: ' Ta nhận được Thiên Long thầy ta chỉ có một ngón Thiền, mà cả đời*

dùng mãi không hết.'"

Dĩ nhiên, sự chứng ngộ của chú tiểu chẳng liên quan gì đến ngón tay của chú, cũng không liên quan gì đến ngón tay của Câu Chi. Đó là do sự trái ngược giữa ngón tay lành lặn của vị thầy với ngón tay bị cắt của chú tiểu, đã cho phép như là một tia chớp xuyên qua đám mây dày đặc của sự ngu muội của chú. Hành động của vị thầy, giống như Mã Tổ, có vẻ hung bạo nhưng mang lại giải thoát. Không có hành động này thì người học trò sẽ mãi mãi bám chặt vào ngón tay và sự sai lầm, cũng như "tưởng ngón tay là mặt trăng", theo một thành ngữ quen thuộc trong đạo Phật.

2) Sự phủ định cái "Không"

Câu chuyện sau đây không có trong tập công án này, nhưng rất điển hình, bởi vì cho chúng ta thấy rõ rằng trong tinh thần Thiền, sự chấp chặt vào cái Không cũng phải được xả bỏ.

"Một vị tăng tới thăm Triệu Châu và nói: ' Tôi không mang gì theo hết'.

Vị thầy trả lời: 'Hãy bỏ đi'

'Nhưng tôi không mang gì theo hết, thì phải bỏ gì?'

'Nếu ông không có gì bỏ hết, thì hãy mang về đi.'

Nghe thấy vậy, vị tăng hốt nhiên chứng ngộ."

Trong câu chuyện này, vị tăng bị thắc mắc vì đi tới tay không, ông chấp chặt vào cái không đó, cho nên câu trả lời của Triệu Châu, phủ nhận cái không đó, đã làm cho vị tăng ý thức được rằng cái không đó không có thật.

3) Cái bẫy của nhị nguyên

Tắc 5, "Hương Nghiêm và cái cây" cho chúng ta một thí dụ về ngõ cụt của nhị nguyên:

"Hòa thượng Hương Nghiêm nói: 'Giả sử như có một người trên cây miệng cắn vào cành, tay chân lơ lửng. Dưới cây có người hỏi: 'Ý chỉ của Sư tổ từ phương Tây tới là gì?' Không đáp, thì phụ lòng người hỏi. Mở miệng đáp, thì bỏ thân mất mạng. Vậy phải đối xử ra sao?'"

Lời bình của Vô Môn chấm dứt bằng bài thơ sau:

Hương Nghiêm thật lắm chuyện,

Ác độc không ai bằng.

Làm vị tăng câm miệng,

Toàn thân mắt quỷ giương.

Dĩ nhiên, không thể có câu trả lời nào thỏa đáng. Người học trò ở vào một ngõ cụt, và đó là điều vị thầy tìm kiếm. Ngõ cụt đưa tới bởi nhị nguyên chỉ là một sự tạo dựng, một ảo tưởng giữa bao nhiêu ảo tưởng khác, mà tác giả là chính mình.

Người ta kể lại rằng có một vị tăng tên là Hổ Đầu, bước ra nói: "Tôi không nói đến trường hợp người ta đã ở trên cây, nhưng xin ngài trả lời cho trong trường hợp người ta chưa ở trên cây". Hương Nghiêm cất tiếng cười ha hả.

Trong tắc 43, "Gậy trúc của Thủ Sơn", vấn đề là cách kêu gọi một đồ vật:

"Hòa thượng Thủ Sơn giơ gậy trúc lên trước chúng mà hỏi: 'Này các ông, nếu gọi là gậy trúc thì xúc phạm, không gọi là gậy trúc thì trái nghịch. Vậy thì các ông gọi là gì?'"

Khi hối thúc học trò trả lời, vị thầy đẩy học trò vào một ngõ bí: Không thể dùng được ngôn từ, không thể không dùng nó được. Gọi tên một vật, tức là chấp vào tên của nó, không gọi tên nó, tức là phủ nhận sự vật. Lối thoát duy nhất là vượt qua khỏi cái nhị nguyên đó, hoặc bằng cách lên tiếng nói, hoặc bằng cách chứng tỏ rằng câu hỏi đó vô nghĩa.

4) Diễn tả không lời

Tắc 40, "Quy Sơn đá đổ tịnh bình", diễn tả sự hiểu biết vượt qua khỏi ngôn từ trong tinh thần Thiền:

"Hòa thượng Quy Sơn trước kia ở với Bách Trượng, giữ chức điển tòa (đầu bếp). Bách Trượng sắp chọn người đến núi Đại Quy làm trú trì, bèn mời Sơn cùng ông thủ tòa Hoa Lâm ra đối đáp trước chúng, ai nói trúng sẽ được đi. Bách Trượng đặt một tịnh bình (chai nước) dưới đất, rồi hỏi: 'Không được gọi là tịnh bình, thì gọi là gì?'

Ông thủ toà đáp: 'Không thể gọi nó là khúc cây'. Bách Trượng quay sang hỏi Sơn. Sơn liền đá đổ tịnh bình rồi quay đi. Bách Trượng cười lớn, nói: 'Thủ toà đã thua hòn núi rồi. Và phái Sơn đi làm tổ khai sơn."

Như vậy, trong khi thủ tòa Hoa Lâm còn bị sa lầy vào sự mô tả bằng lời nói, Quy Sơn đã vượt qua khỏi những dính mắc, ngôn từ, khẳng định cũng như phủ định, bằng cách chỉ thẳng vào bằng một động tác làm cho đồ vật được lập tức nhận ra không đắn đo gì.

5) Sự vô lý của câu hỏi

Có một cách trả lời khác là chứng minh sự vô lý, vô nghĩa của câu hỏi, hoặc là tính chất hão huyền của sự lựa chọn giữa hai câu hỏi. Câu hỏi vô nghĩa, thì trả lời cũng vô nghĩa, có

thể nói là như vậy.

Đó là trường hợp của câu chuyện bất hủ, tắc 14, “Nam Tuyền chém mèo”:

“Hòa thượng Nam Tuyền, nhân tăng chúng hai bên Đông và Tây tranh nhau một con mèo, bèn giơ con mèo lên nói: ‘Các ông nói được thì con mèo được tha, nói không được thì ta chém’. Chẳng ai biết nói sao. Nam Tuyền bèn chém con mèo.

Buổi chiều, Triệu Châu trở về. Nam Tuyền kể lại chuyện cho Triệu Châu nghe. Triệu Châu liền cởi dép, để lên đầu mà đi ra. Nam Tuyền than: ‘Nếu lúc đó có ông, thì đã cứu được con mèo rồi!’”.

Trong câu chuyện này, những tâm hồn đa cảm chắc hẳn sẽ bị sốc vì sự tàn nhẫn của Nam Tuyền đối với con mèo: Làm sao một vị Thiền sư, đệ tử của Phật, có thể giết một sinh vật để thử học trò mình? Tâm từ bi ngài để đi đâu? Dĩ nhiên, người ta cũng có thể đặt câu hỏi về sự thật của câu chuyện này. Biết đâu đó chỉ là một đồ chơi, chẳng hạn một chiếc tượng mèo bằng gỗ mà các tăng chúng tranh giành nhau, và vị thầy sẽ phá hủy nếu họ không bênh vực được? Dù sao chăng nữa, ở đây không đặt ra vấn đề luân lý, và trong tinh thần Thiền, sự bám chặt vào luân lý cũng là một trở ngại trên con đường kiến tánh.

Ở đây các học trò cũng ở trong thế không thể lựa chọn được, có thể nói một sự lựa chọn theo kiểu nhà văn Corneille: Nếu có ai lên tiếng đòi lại con mèo thuộc phía mình, hoặc van xin tha chết cho con mèo, thì cũng là sai lầm; không lên tiếng thì đưa tới kết quả như chúng ta đã thấy.

Trong công án này, chúng ta phải thấy rằng cử chỉ hài hước và kỳ quặc của Triệu Châu thật ra là một cách tránh đỡ cực kỳ khôn khéo, tài tình, như một chiêu kiếm gạt phăng chiêu tấn công của vị thầy: Câu hỏi đã vô lý, thì câu trả lời phải vô lý; có hành động điên khùng, thì phản ứng cũng điên khùng. Qua cử chỉ của mình, Triệu Châu đã chứng tỏ rằng hành động chém mèo cũng vô lý và điên khùng không kém gì hành động cởi dép và để lên đầu mà đi. Vị thầy đã công nhận chịu thua, và con mèo đáng lẽ ra đã được cứu sống...

Cũng như bài kệ tụng của Vô Môn:

Giá có Triệu Châu,

Lệnh liền đảo ngược.

Dao bị đoạt mất,

Nam Tuyền xin tha.

Trong một câu chuyện kể trong *Thung Dung Lục*, tắc 91, người ta cũng tìm thấy tinh thần đó:

"Một hôm, vị quan Lục Cánh hỏi Nam Tuyền: 'Nếu tôi nuôi một con ngan trong một chiếc bình, rồi nó lớn lên mỗi ngày cho đến khi không ra được nữa, thì làm sao lấy nó ra được mà không đập bể chiếc bình?' Nam Tuyền trả lời nhỏ nhẹ:'Này ngài...' rồi la to lên:'Con ngan đã ra khỏi rồi!'Vị quan bỗng nhiên hoát ngộ."

Cũng như trong câu chuyện trước, đối với một câu hỏi tưởng tượng, người ta chỉ có thể đưa ra một câu trả lời tưởng tượng, và cách hay nhất để đánh tan một ảo tưởng là đối chiếu nó với một ảo tưởng khác, còn hư ảo hơn nữa. Ông đã tưởng tượng con ngan ở trong chiếc bình, thì chỉ cần tưởng tượng nó ra khỏi bình, đâu có gì là vấn đề? Nhận ra điều đó, người khách bỗng nhiên cảm thấy mình như văng ra khỏi một cơn mộng...

6) Câu trả lời kỳ quặc: một sự nhắc nhở trở về hiện tại

Trong nhiều câu chuyện Thiền, những câu trả lời của các vị Thầy có vẻ kỳ quặc, lãng xẹt, vô nghĩa hoặc hoàn toàn xa lạ với câu hỏi.

Trong tắc 18, "Ba cân gai của Động Sơn":

"Một vị tăng hỏi Hòa thượng Động Sơn: 'Phật là gì?' 'Ba cân gai.'"

Trong tắc 37, "Cây bách trước sân":

"Một vị tăng hỏi Triệu Châu: 'Thế nào là ý Tổ sư từ phương Tây sang?' 'Cây bách trước sân.'"

Trong tắc 24, "Lìa khỏi ngôn ngữ":

"Một vị tăng hỏi Phong Huyệt: 'Nói hay im đều là vụn vặt, làm sao hiểu mà không mắc?' 'Nhớ mãi Giang Nam vào tháng ba, chim chá cô hót giữa trăm hoa thơm'." (Trường ức Giang Nam tam nguyệt lý, Chá cô đề xứ bách hoa hương; Giang Nam nhớ mãi ngày xuân ấm, muôn hoa lừng tiếng chá cô kêu).

Đó là câu thơ của thi hào *Đỗ Phủ*, cho phép vượt qua khỏi lời nói và sự im lặng, và cũng một phần nào làm lắng đọng được sự lo lắng của vị tăng khách, qua không khí tĩnh lặng, an lành mà câu thơ mang lại.

Các câu trả lời của các vị Thiền sư, dù có vẻ kỳ quặc, vô nghĩa thế nào chăng nữa, cũng không phải được lựa chọn một cách ngẫu nhiên. Chúng nhằm chứng minh cho người nghe là không thể trả lời một cách logic (chỉ trói buộc vào vòng luẩn quẩn của khái niệm và ngôn ngữ), đồng thời kéo trở lại hiện tại là cái có thể đạt được tức thì (như cây bách nhìn thấy trước sân, hoặc ba cân gai mà vị Thầy vừa nói tới, hoặc bài thơ mà ngài vừa nhớ lại).

Cũng như trong tắc 7, "Triệu Châu rửa bát":

"Một vị tăng hỏi Triệu Châu: 'Tôi mới vào chùa (Tùng lâm), xin ngài chỉ dạy cho.'

Châu hỏi: 'Ông ăn cháo chưa?'

Tăng trả lời: 'Ăn cháo rồi.'

Châu nói: 'Đi rửa bát đi.'

Vị tăng liền tỉnh ngộ."

Một câu chuyện tương tự tả lại sự gặp gỡ giữa Triệu Châu và Lâm Tế:

"Lâm Tế lúc đó đang rửa chân. Triệu Châu hỏi: 'Ý nghĩa của Tổ sư đến từ phương Tây là gì?'

Lâm Tế trả lời: 'Ông thấy đó, tôi đang rửa chân.'

Triệu Châu tiến tới gần, tỏ vẻ lắng tai nghe. Lâm Tế nói: 'Tôi phải đổ cho ông một gáo nước dơ thứ hai mới được.' Triệu Châu nghe vậy, bỏ đi."

Như vậy, tất cả các vị Thiền sư không ngừng nhắc nhở cho học trò trở lại hiện tại, sống trọn vẹn mỗi lúc, giữ *niệm* (pali *sati*, sanskrit *smrti*, Nhật *nen*), có nghĩa là "tâm trong hiện tại". Đó chính là giữ chánh niệm (pali *samma–sati*), thuộc về Bát Chánh đạo mà Đức Phật Thích Ca dạy.

Đối với người hành *Thiền*, không có gì không phải là *Thiền*. Không chỉ riêng cuộn gai, cây bách, bát cháo, nước rửa chân, mà ngay cả mọi sự vật trên thế giới này, núi, sông, đất, ánh mặt trời, tất cả những gì tâm nhận thức được đều là *Thiền*.

7) Tâm bình thường là đạo

Điều này được thể hiện trong tắc 19, "Bình thường là đạo" (Bình thường tâm thị đạo):

"Triệu Châu hỏi Nam Tuyền:

– Thế nào là đạo?

– Tâm bình thường là đạo.

– Có thể tìm đến không?

– Tìm đến tức là sai.

– Không tìm đến, làm sao biết là đạo?

– Đạo không thuộc biết hay không biết. Biết là vọng giác, không biết là vô ký. Nếu

đạt được đạo bất nghi, lúc đó như thái hư, trống không rỗng tuếch, há có thể nói được phải trái sao?'

Châu nghe vậy liền đốn ngộ."

Vô Môn làm bài kệ tụng sau đây:

Xuân có trăm hoa, thu có trăng,

Hạ về gió mát, tuyết đông giăng.

Ví lòng thanh thản không lo nghĩ,

Ấy chốn trần gian buổi đẹp trời.

Không có gì có vẻ đơn giản hơn là "tâm bình thường", giản dị, tự nhiên, thanh thản. Tuy nhiên điều đó không phải là dễ, bởi vì tâm lý con người thường hay phức tạp, cho nên phải có một sự cố gắng thực hành liên tục để làm cho nó trở thành "bình thường". Đồng thời cũng không nên tìm kiếm nó, tại vì tìm kiếm nó, như lời của Nam Tuyền, là chất chứa thêm những ý nghĩ không cần thiết, tức là đã đi sai đường.

Đó cũng là lời dạy của vua Trần Nhân Tông, vị tổ sáng lập ra phái Thiền Việt Nam Trúc Lâm Yên Tử (thế kỷ XIII), trong một bài thơ dài kết thúc bằng bốn câu:

Cư trần lạc đạo thả tùy duyên,

Cơ tắc xan hề, thốn tắc miên.

Gia trung hữu bảo hưu tầm mích,

Đối cảnh vô tâm mạc vấn thiền.

(Ở đời vui đạo hãy tùy duyên,

Đói thì ăn đã, mệt ngủ liền.

Trong nhà của báu, thôi tìm kiếm,

Trước cảnh vô tâm, chớ hỏi Thiền.)

8) Đừng dính mắc vào hình tướng, vào vẻ ngoài

Một trong những thói quen cố hữu của con người là chấp chặt vào vẻ ngoài và những đức tính tưởng tượng của một số nhân vật, nhất là những vị mà họ kính trọng nhất.

Đó là điều mà tắc 21, "Que cứt khô của Vân Môn" đã vạch rõ ra:

"Một vị tăng hỏi Vân Môn: 'Thế nào là Phật?'

Vân Môn trả lời: 'Que cứt khô.'"

Dưới mắt một tín đồ tôn giáo thần khải, thì đó là một sự hủy báng, xúc phạm nặng nề đối với bề trên. Dưới mắt một Phật tử chính thống thuần thành, thì đó là một câu trả lời thô lỗ, tục tần, bất kính. Nhưng trong *Thiền,* người ta gặp không ít những lời lẽ kỳ cục, gây sửng sốt như: "Đừng có nằm mơ lớn tiếng như vậy!", hay "Hãy súc miệng đi, nói thối quá", hay "Cho ta chút nước để ta rửa tai" (sau khi nghe những lời không chịu nổi)...

Thật ra, ở đây cũng vậy, câu trả lời tự nó không có ý nghĩa gì. Nó chỉ nhằm lay chuyển người trước mặt, bằng cách đập tan những định kiến của người đó. Khi vị tăng đặt ra câu hỏi, chắc hẳn trong đầu ông đã có hình ảnh của một vị Phật toàn bích, tinh khiết, thiêng liêng v.v. thật ra là một vị Phật tưởng tượng, giả mạo mà Vân Môn muốn lật tẩy, muốn phá hủy, bằng cách gọi nó là một "que cứt khô". Đó chính là ý nghĩa của câu *"Gặp Phật giết Phật"*, giết cái hình tượng Phật giả mạo mà chúng ta đã tạo nên trong đầu óc và tin là có thật.

Cuộc đối thoại này cũng gợi lên một câu chuyện về Tuệ Trung Thượng Sĩ, là thầy của vua Trần Nhân Tông:

"Một vị tăng hỏi Tuệ Trung Thượng Sĩ: 'Thế nào là thanh tịnh Pháp thân?'

Tuệ Trung trả lời: 'Ra vào trong bãi cứt trâu, nghiền ngẫm trong vũng đái ngựa.'"

Thoạt nghe thì có vẻ thô tục, lỗ mãng, nhưng thật ra đối với người đã thấy rõ bản lai diện mục của mình, thì đái, ỉa cũng bình thường và tự nhiên như ăn, uống, và một cục phân trâu cũng không dơ bẩn hay trong sạch hơn một đóa hoa sen. Trong sạch hay dơ bẩn chỉ là những sản phẩm của sự phân biệt tri thức, là những ảo tưởng gây nên bởi tâm lý con người.

Cũng như lời dạy của Lục tổ Huệ Năng: *"Khi trân quý khái niệm thanh tịnh và dính mắc vào nó, ta sẽ chuyển đổi thanh tịnh thành sai lầm. Sự thanh tịnh không có hình tướng, và khi ta đã ấn định một hình thức thể hiện sự thanh tịnh, thì ta đã đi ngược lại bản tánh của mình, và trở thành nô lệ của sự thanh tịnh."*

Vài thế hệ sau, Hoàng Bá Hi Vận cũng tuyên bố: *"Nếu ta nhìn Đức Phật dưới dạng thanh tịnh, giác ngộ và hoàn toàn giải thoát, và chúng sanh dưới dạng ô nhiễm, vô minh và ngụp lặn trong luân hồi, thì ta sẽ không bao giờ tuệ giác, mặc dù sau vô lượng kiếp. Đó là tại chúng ta chấp chặt vào vẻ ngoài, vào hình tướng".*

Rốt cục, khi tìm lại nguồn gốc, chúng ta thấy rằng Kinh Kim Cương, là một trong những bài kinh căn bản của *Thiền*, dã dạy cho chúng ta nên coi chừng vẻ ngoài của sự vật và nên

lìa xa nó: *"Phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng" (Tất cả những gì có hình tướng đều là hư vọng)*. Chúng ta cũng thấy trong Kinh sự cảnh cáo không nên dính mắc vào những hình tượng cũng như những kinh kệ hướng về Đức Phật: *"Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai" (Nếu lấy hình sắc để tìm ta, lấy âm thanh để cầu ta, thì người ấy theo tà đạo, không thể thấy được Như Lai)*. Và dĩ nhiên, trong Kinh có một câu nổi tiếng đã gây nên đại ngộ nơi Huệ Năng và vua Trần Thái Tông: *"Ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm" (Không nên để tâm dính mắc vào ở một nơi nào).*

Kết luận

Vì bị bắt buộc phải hạn chế trong 14 trên 48 tắc của tập *Vô Môn Quan*, cho nên chúng tôi ý thức rằng sự trình bày này còn nhiều thiếu sót và chưa diễn tả được hết sự phong phú của tác phẩm *Thiền* quan trọng này.

Để trình bày một cách sáng sủa và mạch lạc hơn, chúng tôi đã cố tình chia các công án ra làm nhiều đề mục khác nhau:

1) Sự phủ định: "Không"

2) Phủ định cái "Không"

3) Cái bẫy của nhị nguyên

4) Diễn tả không lời

5) Sự vô lý của câu hỏi

6) Câu trả lời kỳ quặc: Một sự nhắc nhở trở về hiện tại

7) Tâm bình thường là đạo

8) Đừng dính mắc vào hình tướng, vào vẻ ngoài.

Một thông điệp có thể có mặt trong nhiều câu chuyện, và một câu chuyện có thể chứa đựng nhiều thông điệp. Tuy nhiên, người ta cảm thấy có một sự đồng nhất sâu xa, một tinh thần luôn luôn phảng phất đó đây. Các vị thầy, dù là *Chán* Trung Hoa, *Zen* Nhật Bản, *Son* Hàn Quốc hay *Thiền* Việt Nam, tất cả đều giảng dậy và đối đáp giống nhau, không có gì là khác biệt.

Tinh thần *Thiền* có thể được cảm nhận qua các công án, thấm thía dần dần bằng trực giác, nhưng sẽ không bao giờ hiểu được bằng tri thức, khi đem ra phân tích, mổ xẻ bằng những dụng cụ lý luận và logic.

Cuối cùng, người ta nhận thấy thật ra không có một chút luân lý nào trong các giai thoại, không có một ý nghĩa nào trong các từ ngữ, không có bài giảng nào trong các cử chỉ. Không có gì, ngoài ý thức về cái "không" đó, cũng như câu trả lời của Bồ Đề Đạt Ma khi

Lương Võ Đế hỏi về ý nghĩa tột cùng của Thánh Đế: *"Một cái 'không' sâu thẳm, và không có gì là thiêng liêng"*.

Tựu trung, người Thiền sinh lúc nào cũng phải học buông xả, phá bỏ, gạt đi tất cả những thành kiến, những phân biệt, những ảo tưởng gắn liền với hình tướng, tránh những khái niệm, những ý nghĩ phê phán và đánh giá; từ chối sự lựa chọn, giữa cái này với cái kia, giữa xác định và phủ định.

Để sống một cách giản dị, tự nhiên, trong hiện tại, thanh thản và tự do khỏi mọi ràng buộc.

TẢN MẠN VỀ MỘT VÀI VẤN ĐỀ

Đối thoại giữa Đức Phật và gã chăn cừu

Một trong những quyển sách đã có ảnh hưởng sâu đậm đối với cách nhìn của tôi về cuộc đời có lẽ là quyển *Alexis Zorba* của Nikos Kazantzakis, một văn hào Hy Lạp. Hồi đó tôi còn là sinh viên, và cũng như nhà trí thức vai chính trong truyện, tôi đọc đi đọc lại bài "Đối thoại giữa Đức Phật và gã chăn cừu":

"Gã chăn cừu: – Bữa ăn ta đã sẵn, ta đã vắt xong sữa cừu. Cửa chòi ta đã khóa, lửa ta đã nhóm. Hỡi trời, muốn mưa xuống bao nhiêu cũng được!

Đức Phật: – Ta không cần thức ăn và sữa uống. Gió là căn chòi của ta, lửa ta đã tắt. Hỡi trời, muốn mưa xuống bao nhiêu cũng được!

Gã chăn cừu: – Ta có cừu, có bò cái, ta có những cánh đồng ông cha ta để lại, và một con bò đực ấp ủ những con bò cái. Hỡi trời, muốn mưa xuống bao nhiêu cũng được!

Đức Phật: – Ta không có bò đực, bò cái. Ta không có cánh đồng. Ta không có gì. Ta không sợ gì. Hỡi trời, muốn mưa xuống bao nhiêu cũng được!

Gã chăn cừu: – Ta có một nàng chăn cừu dễ bảo và trung thành. Từ nhiều năm nay, nàng là vợ của ta, và ta sung sướng chơi đùa buổi tối với nàng. Hỡi trời, muốn mưa xuống bao nhiêu cũng được!

Đức Phật: – Ta có một tâm hồn dễ bảo và tự do. Từ nhiều năm nay ta rèn luyện nó và tập cho nó chơi đùa với ta. Hỡi trời, muốn mưa xuống bao nhiêu cũng được!"

Đọc bài này, tôi không tránh khỏi phân vân trong một thời gian khá dài. Tuy ba chục năm đã qua, nhưng câu chuyện vẫn còn lẩn quẩn trong đầu óc tôi và không ngừng trở lại.

Tôi tự hỏi giữa gã chăn cừu và Đức Phật, ai là người có lý, ai là người đáng noi gương theo? Ai là người sống thực, ai đã không lãng phí đời mình? Giữa cuộc sống hồn nhiên và con đường hướng thượng, giữa đạo và đời, làm thế nào để lựa chọn?

Và cũng như nhà trí thức trong truyện, tôi đã không tránh khỏi bị giằng co giữa hai nhân vật, hai khuynh hướng có mặt trong chính bản thân mình.

Thoạt tiên, tôi cảm thấy gần gũi với gã chăn cừu hơn, bởi vì cũng như lão già Hy Lạp Zorba, cách sống của gã hết sức tự nhiên, tràn đầy nhựa sống, và mang một tính chất rất "người". Trong khi đó, tuy rằng tôi rất thán phục Đức Phật, coi Đức Phật như hình ảnh lý

tưởng của một con người hoàn mỹ, nhưng tôi cũng cảm thấy mình không thể nào – hay không đủ can đảm – noi theo gương Đức Phật. Ở đây Phật xuất hiện trong tầm thước tuyệt đối, vượt lên khỏi loài người, vượt ra ngoài cuộc đời. Và như vậy vượt khỏi tầm tay của con người.

Nhưng rồi tôi lại cảm thấy có một cái gì rất "Thiền" ở trong cách sống của gã chăn cừu. Bởi vì nhởn nhơ với đàn cừu, nghêu ngao trên đồng nội, đâu có khác gì lối sống của vị thiền sư giữa thiên nhiên:

"Rảnh, ném trái rừng kêu vượn tiếp.

Lười, câu cá suối gọi cò tranh".

Đói thì ăn trái cây, khát thì uống nước suối, mệt thì nằm ngủ trên rêu xanh. Không có vấn đề gì. Hạnh phúc sớm chiều một cách thanh thản, tự tại.

Biết đâu cả hai con đường chỉ là một, dù là sống hồn nhiên, theo bản năng tự tính, hay rèn luyện tâm linh tới độ "sắc không"?

Xét cho cùng, có lẽ tất cả bắt đầu từ một ngộ nhận, một ngộ nhận rất thông thường.

Người ta thường nhìn đạo Phật như một con đường "khổ hạnh", một con đường "xuất thế". Tu theo đạo Phật, đối với nhiều người, là thoát ly hết, là noi theo gương thái tử Tất Đạt Đa đã từ bỏ ngai vàng và vợ con, để một mình tĩnh tâm tu luyện cho tới khi đạt được Niết Bàn. Đạo Phật thường được coi là đạo "diệt dục", đạo đòi hỏi ở con người đầy đủ sức mạnh ý chí, để từ bỏ những tình cảm hay kiềm chế những thú tính của mình. Do đó, nhiều Phật tử nhìn đạo Phật như một con đường cao xa không thể với tới được, bởi vì tự biết mình không đủ khả năng – hay không muốn – từ bỏ những sợi giây ràng buộc với thế gian. Họ lên chùa cũng một phần là để sám hối và mua chuộc lại sự kém cỏi của họ, và đồng thời để chiêm ngưỡng các siêu nhân mà họ thán phục nhưng không bao giờ trở thành được, tức là các nhà tu hành...

Nhưng hiểu như vậy là đã quên những lời dạy đầu tiên của Đức Phật Thích Ca tại vườn Lộc Uyển:

"Này các tỳ kheo, có hai con đường cực đoan mà con người phải tránh nếu muốn đi tìm giải thoát: Đó là con đường chấp chặt vào lạc thú giác quan, và con đường khổ hạnh, ép xác. Như Lai đã tìm được con đường ở giữa, đó là con đường trung đạo đưa tới trí tuệ và giác ngộ."

Đức Phật là người đã trải qua cả hai giai đoạn giàu sang và khổ hạnh, nên biết rõ hơn ai hết rằng cả hai con đường cực đoan đó đều là ngõ cụt, chỉ có con đường trung đạo mới có khả năng đưa tới giải thoát. Do đó, chúng ta phải bác bỏ hẳn quan điểm sai lầm "đạo Phật là khổ hạnh". Có lý nào đạo Phật chủ trương diệt khổ lại đi tìm cái khổ thân xác, để trầm

mình trong đó và quên đi mục đích ban đầu?

Với những phát triển của giáo lý Đại thừa, đạo Phật càng ngày càng đi sâu vào cuộc sống, cũng như hoa sen mọc sát bùn lầy, và bài học của Đức Phật chính là một bài học phổ quát, hướng về tất cả các chúng sinh, để cho tất cả đều áp dụng được trong cuộc sống "bây giờ và tại đây".

Bài học chính yếu của Đức Phật là con người phải ý thức được rằng mình phải tự trách nhiệm lấy mình, và hạnh phúc hay khổ đau chính là tự cái tâm của mình chứ không đâu xa lạ. Khi đã luyện tập tới mức làm chủ được cái tâm của mình rồi thì khung cảnh sống không thành vấn đề. Ở đâu lúc bấy giờ cũng là hạnh phúc.

Trong câu chuyện trên, giả sử gã chăn cừu cứ tiếp tục sống hạnh phúc trong căn chòi đơn sơ, bên bếp lửa ấm cúng, với người vợ dễ thương, với đàn cừu, đàn bò dễ bảo, rồi sinh ra một đứa bé kháu khỉnh, thì có gì để nói?

Chỉ có điều cuộc đời thường không đơn giản như vậy. Rồi có thể một ngày kia, căn chòi sẽ cháy, đàn cừu và đàn bò sẽ ốm lăn ra chết, và nàng chăn cừu sẽ bỏ gã ra đi. Gã chăn cừu cũng có thể sẽ bê bết rượu chè, rồi tranh giành cướp giật. Hay đâm ra hoảng hốt, thẫn thờ, phẫn chí.

Cái khổ có thể làm chìm đắm con người bất cứ lúc nào.

Và trong sự cùng cực của khổ đau, gã chăn cừu bỗng nhớ tới lời Đức Phật: *"Tất cả chỉ là ảo tưởng. Phải nhìn thấy sự hư ảo của cuộc đời, mới thấu được lẽ chân Không và đạt được chân hạnh phúc"*...

Nghĩ cho cùng, cuộc "đối thoại giữa Đức Phật và gã chăn cừu" phải chăng chỉ là một cuộc đối thoại giữa hai khuynh hướng, hai khía cạnh, chung sống trong chính nội tâm mỗi người? Có thể gã chăn cừu tượng trưng cho phần xung động bản năng (cái *ça* của Freud), trong khi Đức Phật tượng trưng cho phần siêu ngã tâm linh (cái *surmoi*). Trong mỗi người đều có hai khía cạnh đó, vừa chống đối nhau nhưng cũng vừa bổ túc cho nhau, gây phong phú cho nhau.

Rồi có thể một ngày nào đó, trên con đường đời và đạo, cũng như nhà trí thức trong truyện *Alexis Zorba*, hành giả sẽ tìm thấy sự thanh thản, sự hài hòa giữa tâm hồn và thể xác, giữa siêu ngã và bản năng. Không còn những tranh chấp nhị nguyên nữa.

Chỉ còn lại cái ta đồng nhất, một cái ta tan biến trong cái không ta.

Tháng 2/1996

Nguyên Si

Phiếm luận về thời gian

“Thời gian là một ngọn lửa thiêu đốt ta.
Nhưng chính ta là ngọn lửa.”
Jorge–Luis Borges

Từ lâu tôi vẫn bị ám ảnh bởi vấn đề thời gian.

Nhưng gần đây, khi bắt đầu “trông tuổi già bóng xế”, tôi bỗng cảm thấy vấn đề trở thành gay go và cấp bách. Mình không còn lại bao nhiêu thời gian nữa, tôi tự bảo, cho nên phải cố gắng tận dụng tất cả thời gian còn lại. Để làm gì? Để suy nghĩ về một số vấn đề hệ trọng, bắt đầu bằng vấn đề thời gian.

Bởi vì nếu hiểu được thời gian, thì biết đâu...

Biết đâu đó chẳng phải là một chìa khóa mở rộng ra bao nhiêu cánh cửa, bao nhiêu con đường, bao nhiêu chân trời mới? Và nếu giải đáp được bài toán trong những bài toán, vén được màn bí mật trong những bí mật của cuộc đời, thì biết đâu chẳng có hy vọng tự đưa mình... thoát khỏi thời gian?

Tôi biết đó là một điều không tưởng, một hành trình mạo hiểm mà trên đó đã bao nhiêu người vấp ngã và đắm chìm.

Một người bạn đã nhìn tôi ái ngại: “Mày mà suy nghĩ về thời gian thì có ngày phát điên mất. Tao bắt đầu lo cho mày...”

Tôi cảm ơn anh bạn, nhưng cũng thầm nghĩ: Cần gì phải lo? Cùng lắm thì phát điên, nhưng điên vì một lý do vô cùng chính đáng, một vấn đề đã từng ám ảnh bao nhiêu thế hệ thi sĩ, triết gia và khoa học, một vấn đề mấu chốt nằm giữa lòng cuộc sống. Còn nếu hiểu được rõ hơn thời gian, thì biết đâu mình sẽ làm chủ được phần nào thời gian, hay ít ra làm bạn được với thời gian, trong mình?...

Thời gian là gì?

Vậy thời gian là gì nhỉ? Làm thế nào hiểu được thời gian? Có thể nào hiểu được thời gian?

Bởi vì còn gì dễ cảm thấy hơn thời gian, nhưng cũng còn gì khó hiểu hơn thời gian!

Thời gian có mặt ở khắp nơi, nhưng cũng không tìm thấy ở nơi nào. Trong mỗi tia nắng, trong mỗi tiếng chim, trong từng ngọn cỏ, đều có thời gian. Trong mọi niềm vui, trong từng nỗi nhớ, trong mỗi ước mơ, đều có thời gian. Thời gian vừa ở bên ngoài, vừa ở trong lòng ý

thức.

Có thể nói rằng đâu đâu cũng có mặt thời gian, cũng như đâu đâu cũng có mặt không gian. Nhưng thời gian mới thực là vô cùng bí hiểm. Bởi vì không gian nằm sờ sờ ra đấy, chỉ cần mở mắt ra là nhìn thấy, giơ tay ra là nắm bắt được, tha hồ tác động vào. Nhưng còn thời gian? Tìm thời gian ở đâu, dù đập tan bình cát đo thời gian hay tháo hết những đinh ốc đồng hồ, cũng không thể nào tìm thấy thời gian trong đó. Thời gian bàng bạc khắp nơi, nhưng cũng không trú ngụ nơi nào.

Mỗi giây phút trôi qua là thời gian. Trong khi tôi viết hay đọc những giòng này, thời gian đã đi qua. Có thời gian thì mới có di chuyển, động tác, nhưng ngay cả im lìm, bất động cũng cần có thời gian. Phải có thời gian mới có hiện hữu.

Người ta vẫn quen nhìn thời gian như một định luật đưa tới già nua, tàn tạ, hủy diệt, nhưng không mấy ai nghĩ rằng chính nhờ có thời gian nên mới có tác động, hiện hữu, nẩy sinh. Nếu không có thời gian, thì sẽ không bao giờ có sự sống. Không có sự hình thành của trái đất, hơn mười tỷ năm sau tiếng “Big Bang”, không có sự kết hợp của các phân tử thành các cơ thể đơn bào, rồi đa bào, không có sự xuất hiện của các loài cỏ cây, cầm thú, không có sự tiến hóa liên tục cho tới loài người, với bộ óc tinh vi, sáng tạo. Đó là những thành quả của sự tiến hóa không ngừng của vạn vật, tức là những thành quả của thời gian.

Và chỉ cần có một sự đổi thay vô cùng nhỏ bé trong định luật thời gian, cũng đủ đưa tới muôn ngàn đảo lộn trong cuộc sống hàng ngày: xe cộ đâm nhau, tiếng nói lắp bắp, tim đập loạn xạ, hình ảnh nháo nhào, tư tưởng lộn xộn, v.v.. Không thể nào tưởng tượng nổi việc không có một định luật bất di bất dịch của thời gian. Phải chăng đặc điểm của thời gian chính là điều đó, vừa biến động, vừa bất biến, biến động trong hiện tượng, nhưng bất biến trong nguyên lai?

Nếu có một đấng Thần linh Tối thượng, thì tôi nghĩ không phải là thần Sấm, thần Chớp, thần Mưa, thần Sinh nở, v.v. mà là thần Thời gian, bởi vì chỉ có thời gian mới bao trùm và chế ngự tất cả. Thay vì chúng ta than vãn, ca cẩm thời gian mỗi ngày đục phá, gậm nhấm cuộc đời, thì có lẽ chúng ta nên ca tụng Thời gian chính là đấng Tạo hóa, là tác giả tối hậu của mọi hiện hữu trong thế giới này. Có thời gian là có tất cả. Nếu có thời gian, tôi có thể làm được mọi thứ, kể cả trở thành bất tử!

Thật ra, thời gian không phải là một, mà là hai: đó vừa là một định luật tự nhiên, khách quan, bao trùm thế giới, vừa là một khái niệm chủ quan của con người đơn độc. Bởi vì chỉ có con người mới có ý thức về thời gian. Con người là sinh vật duy nhất biết rằng mình sẽ chết, và biết rằng thời gian liên tục trôi qua.

Nhưng cái khổ của con người cũng nằm trong ý thức về thời gian đó, hay đúng hơn trong ý thức về khoảng cách giữa hai loại thời gian. Thời gian *vật lý* thì vô tình, giá lạnh, đi trên một con đường thẳng tắp, đều đặn như một cái máy (tuyệt hảo bởi vì không bao giờ hư!), tạo tác và phá hủy mọi sinh vật, mọi hiện hữu. Trong khi đó thời gian *tâm lý* lại hữu tình, nóng bỏng, quay theo một hình tròn, lúc nhanh lúc chậm, với bao nhiêu kỷ niệm nhớ

thương về dĩ vãng, cũng như bao nhiêu dự trù lo lắng cho tương lai. Chúng ta hãy lắng nghe tiếng vang của thời gian trong tâm hồn người thi sĩ.

Thời gian đối với nhà thi sĩ

Chúng ta thử tự hỏi: Nếu không có thời gian, thì liệu còn có bao nhiêu vần thơ và bao nhiêu nhà thi sĩ? Nói một cách khác: Giả sử các nhà thi sĩ quên đi mọi kỷ niệm, thì liệu còn có lý do gì để làm thơ?

Tôi chắc rằng lúc bấy giờ chỉ còn lại một loại thơ: Đó là thơ Thiền. Bởi vì chỉ có nhà thơ Thiền mới làm thơ về hiện tại, còn đa số các nhà thơ đều sống về dĩ vãng, về kỷ niệm, về tuổi thơ, với bao nhiêu nhớ nhung, tiếc nuối.

Là thi sĩ, theo tôi, không phải là "Say với gió, mơ theo trăng và vơ vẩn cùng mây", như lời của Xuân Diệu. Là thi sĩ, chính là mang trong tiềm thức một bồ kỷ niệm, và một bầu cảm xúc đi đôi với những kỷ niệm đó. Và lời thơ, chính là nguồn cảm xúc dâng trào, quyện vào với kỷ niệm, dội lên thành thơ.

Để ý kỹ, chúng ta sẽ thấy đa số những từ ngữ, khái niệm, hình ảnh trong các bài thơ đều liên quan tới dĩ vãng như "nhớ nhà ... quên lãng ... kỷ niệm ... xa xưa ... cố hương ... dấu chân ... lần cuối ... dở dang ... lỗi hẹn ... bến cũ ... biệt ly ... vấn vương ... bụi thời gian ... thuở nào ... xa vắng ... nhớ nhung ... nắng cũ ... mòn mỏi ... phai màu ... ước hẹn ... hao mòn ... ngừng trôi ... chia phôi ... hoài cảm ... ấu thơ, v.v"

Chẳng hạn như bài văn đầy âm điệu sau đây của Đinh Hùng, cũng mang bao nhiêu hình ảnh của quá khứ, của thời gian: "Thu *năm nay*, tôi *lại đi* trên con đường vắng này, nghe từng chiếc lá rơi trên bờ cỏ. Những cây liễu xanh đứng buồn như những nàng cung nữ *đời xưa*, và trong vườn nhà ai thấp thoáng hoa *phù dung buổi sáng* nở trắng như một tâm hồn *còn trẻ*. Nắng ở đây vẫn là nắng *ngày xưa*, và linh hồn tôi vẫn là linh hồn *năm trước*. Đường này hiu hắt, tôi đem lòng về để gặp *mùa thu* thương nhớ *cũ*, và may cũng thấy thu về để nước hồ xanh. Chân ai đi xa vắng đằng kia hay đó chỉ là gió thoảng mong manh, và gió nào vương vấn hồn tôi hay đó chỉ là *dư thanh* của một *ngày xưa cũ*?"

Cũng như trong những vần thơ của Apollinaire, vẫn còn phảng phất hương vị của thời gian, của một mùa thu thương nhớ:

J'ai cueilli ce brin de bruyère,

L'automne est morte souviens–t'en.

Nous ne nous verrons plus sur terre,

Odeur du temps brin de bruyère,

Et souviens–toi que je t'attends.

(Anh đã hái một cành hoa thạch thảo,

Mùa thu đã chết em nhớ chăng.

Thế giới này đôi ta vĩnh biệt,

Hương thời gian hoa thạch thảo,

Em ơi hãy nhớ, anh chờ em.)

Nếu không phải là nhớ thương, thì nhà thơ cũng mang nặng trong mình một mối sầu vạn cổ, cũng như Trần Tử Ngang đã không ngăn được xúc động khi ngẫm tới thời gian, tới không gian vô tận, bên cạnh kiếp người ngắn ngủi, nhỏ bé vô cùng:

Tiền bất kiến cổ nhân,

Hậu bất tri lai giả.

Niệm thiên địa chi du du,

Độc thương nhiên nhi thế hạ.

(Ai người trước đã qua?

Ai người sau sắp tới?

Ngẫm trời đất không cùng.

Một mình rơi giọt lệ.)

Và thời gian đối với nhà thi hào Lý Bạch cũng như giòng nước lạnh lùng trôi qua, không làm sao ngăn chặn được, cũng như nỗi buồn của số phận làm người không thể nào làm tan đi trong men rượu:

Trừu đao đoạn thủy, thủy cánh lưu.

Cử bôi tiêu sầu, sầu cánh sầu.

(Rút gươm chém nước, nước trôi,

Tiêu sầu nhấc chén, lại dôi nỗi sầu.)

Quân bất kiến, Hoàng hà chi thủy thiên thượng lai,

Bôn lưu đáo hải bất phục hồi. Hựu bất kiến

Cao đường minh kính bi bạch phát,

Triêu như thanh ti mộ thành tuyết...

(Bác chẳng thấy, con sông Hoàng lưng trời tuôn nước,

Xuống biển rồi có ngược lên đâu? Lại chẳng thấy

Đài cao soi gương buồn tóc bạc,

Sáng xanh tơ mà tối đã như sương...)

Sinh ra, già đi, chết đi ... Con người như một chiếc thuyền mỏng manh, lênh đênh trên biển cả, không biết trôi dạt nơi đâu, mà cũng không thả neo được giờ phút nào, cũng như lời năn nỉ của Lamartine khi muốn níu kéo lại những khoảnh khắc êm đẹp nhất của cuộc đời:

Ainsi, toujours poussés vers de nouveaux rivages,

Dans la nuit éternelle emportés sans retour,

Ne pourrons–nous jamais sur l'océan des âges,

Jeter l'ancre un seul jour?

(...) Ô temps! suspends ton vol, et vous, heures propices!

Suspendez votre cours.

Laissez–nous savourer les rapides délices

Des plus beaux de nos jours!

(Thuyền vô định lênh đênh trôi mãi

Trên biển đời trong suốt đêm thâu.

Biết chăng trong kiếp sống này

Bao giờ mới được có ngày thả neo?

(...) Thời gian hỡi, ngừng ngay cánh lại!

Giờ phút êm, xin hãy ngừng trôi.

Hãy cho ta hưởng một thôi,

Những ngày tươi đẹp nhất đời của ta!)

Ôi, nhà thi sĩ mới ngây thơ làm sao, bởi vì chỉ cần hỏi lại câu “Muốn thời gian ngừng lại trong bao nhiêu lâu?” là đã thấy mình vô lý đến sượng sùng! Nếu thời gian ngừng lại, thì không có thời gian. Mà nếu không có thời gian, thì làm gì có ai mà tận hưởng, có cái gì mà tận hưởng? Chỉ còn cách xin thời gian trôi qua, nhưng riêng ta thì vẫn như vậy, không chút đổi thay. Ôi vẫn cái ta, vẫn cái thường là nguồn gốc của mọi khổ đau...

Và liệu có gì là thường còn? Trong bầu không khí hừng hực đấu tranh cho tự do tín ngưỡng, nhà thơ Vũ Hoàng Chương đã kêu lên:

Rồi đây... rồi mai sau còn... chi?

Ngọc đá cũng thành tro, lụa tre dần mục nát.

Với thời gian lê vết máu qua đi.

Còn mãi chứ, còn trái tim Bồ Tát.

Dội hào quang xuống tận chốn A Tỳ (...)

Tất cả rồi cũng sẽ trở thành tro tàn, cát bụi. Tác phẩm nào tuyệt tác đến đâu chăng nữa cũng sẽ bị thời gian phá hủy, ngoại trừ tấm gương hy sinh cao cả của các đấng Bồ Tát, bởi vì được truyền tụng từ thế hệ này qua thế hệ khác, nên đã vượt khỏi thời gian.

Nói tóm lại, thời gian đối với nhà thi sĩ vừa là một điều chủ quan tới tột độ, vừa là một mối sầu vạn cổ, một nỗi nhớ thương man mác, và một niềm đau ray rứt đê mê (une douleur exquise). Đó không phải là một cái gì trừu tượng mà là một sự thực sống động, không ngừng vang dội trong chiều sâu tâm thức. Nhà thơ biết mình không tránh khỏi thời gian, chịu đau cái nỗi đau thời gian, nhưng không thể nào từ bỏ được nó. Bởi vì nỗi đau thời gian đó chính là mình, nó đã trở thành mình...

Thời gian đối với nhà triết học

Thời gian không phải chỉ là một nỗi đau, mà còn là một câu hỏi không ngừng dằn vặt con người, qua bao nhiêu thế hệ.

Câu hỏi đó không chỉ nằm trong phạm vi những lý luận siêu hình của nhà triết học, cũng như lời của Bachelard: “Suy nghĩ về thời gian là công việc đầu tiên của mọi nhà siêu hình học”. Nó bắt nguồn từ chiều sâu tâm thức của mỗi người, như một ngọn lửa âm ỉ nhưng cũng có thể bùng cháy lên bất cứ lúc nào, thúc đẩy bởi một sự bức thiết nội tâm. Cũng như trước “cái chết” và “sự sống”, con người không thể nào thoát ra khỏi sự ám ảnh của “thời gian”...

Từ cổ xưa, người ta đã ý thức về thời gian qua những quan sát về sự đổi thay trên thế giới. Đối với người Trung Hoa, mọi sự vật đều biến chuyển theo những định luật tự nhiên, tức là luật biến hóa của vũ trụ, được Khổng Tử chép lại trong *Kinh Dịch*: từ Thái Cực sinh ra Lưỡng Nghi, sinh ra Tứ Tượng, Bát Quái, cho tới 64 Quái, với Ngũ Hành tương sinh tương khắc, sinh ra vạn vật. Lão Tử trong *Đạo Đức Kinh* cũng vạch rõ những biến chuyển tự nhiên của vũ trụ, nhưng khuyến cáo con người không nên cưỡng lại mà nên thuận với những biến đổi tự nhiên đó.

Ảnh hưởng của đạo Lão và Phật đã mang lại cho nền văn minh Trung Hoa một lối nhìn siêu thoát về thời gian, cũng như trong bài Tiền Xích Bích Phú của Tô Thức: *"... Bác có biết nước và trăng không? Nước chảy thế kia mà chưa từng đi bao giờ, mặt trăng khi tròn khi khuyết như vậy mà chưa từng thêm bớt bao giờ. Bởi vì ta tự ở nơi biến đổi mà xem ra, thì cuộc trời đất cũng chỉ ở trong một cái chớp mắt; mà nếu ở tự nơi không biến đổi mà xem, thì muôn vật cùng với ta đều không bao giờ hết cả..."*

Tại Tây phương, triết lý ngay từ ban đầu đã luôn luôn dao động giữa hai khuynh hướng của tư tưởng cổ xưa Hy Lạp: giữa "tất cả đổi thay" theo Héraclite, và "tất cả bất biến" theo Parménide.

Đối với Héraclite, đặc tính của cuộc sống là sự lưu chuyển không ngừng của sự vật (panta rhei): *"Người ta không bao giờ tắm hai lần ở một giòng sông"*. Điều đó nằm trong định luật chung của vũ trụ gọi là logos, bao trùm và tác động trên tất cả mọi hiện tượng trên thế gian. Tất cả luôn luôn biến đổi, cái này đưa tới cái kia, vừa chống đối nhau vừa nẩy sinh ra nhau, như "sáng/tối", "nóng/lạnh", "ngày / đêm".

Ngược lại, Parménide cho rằng sự có mặt (être) là vĩnh cửu, và tất cả đổi thay chỉ là những vẻ bên ngoài. Cũng trong chiều hướng này, Platon chủ trương bên cạnh thế giới hiện tượng đổi thay, còn có thế giới của Tư Tưởng, của Linh Hồn, một thế giới vĩnh cửu bất biến, vượt khỏi thời gian. Thời gian đương nhiên trở thành "hình ảnh chuyển động của sự vĩnh cửu bất động" (image mobile de l'éternité immobile).

Đối với Aristote, thời gian cũng như sự chuyển động mang một tính chất vĩnh cửu, vô thủy vô chung. *"Thời gian là thước đo của sự chuyển động (mesure du mouvement), giữa trước và sau; thời gian liên tục, bởi vì thuộc vào sự liên tục"*. Chỉ có thời gian hiện tại mới là thời gian thực sự.

Theo trường phái Khắc Kỷ (Stoiciens), thời gian không có thực chất, nhưng "mọi sự vật hiện hữu và chuyển động chính ở trong thời gian". Thời gian nằm trong cuộc sống của thế giới, tức là của Tạo Hóa, bởi vì vũ trụ chính là Thiên Nhiên, là Tạo Hóa. Do đó, nhà hiền triết khắc kỷ tuân theo và chấp nhận thời gian, sống phù hợp với thời gian, để hòa đồng với Tạo Hóa. Trong một lá thư cho học trò mình, Sénèque viết: *"Không có gì thuộc về ta cả, Lucilius ạ. Chỉ có thời gian là của ta. Cái tài sản thoáng qua và trơn tuột đó là điều duy nhất mà Tạo Hóa đã tạm trao cho chúng ta"...*

Ngược lại với quan điểm này, Epicure định nghĩa thời gian như "tai nạn của những tai

nạn” (accident des accidents). Khác với không gian, thời gian tự nó không là gì, nó không thuộc vào cấu trúc của thế giới, mà là do những nguyên tử và không gian tạo thành. Thời gian không phải là một thực thể, và sở dĩ con người cảm thấy thời gian là nhờ ở những biến đổi của sự vật. Do đó, người ta có thể tránh né thời gian được, bởi vì luôn luôn có khả năng thoát khỏi bằng cách nhớ tới một khoảng thời gian khác. Ngay trong khi bị tra tấn hành hạ, người ta cũng có thể cảm thấy hạnh phúc bằng cách nhớ tới những giây phút hạnh phúc trong quá khứ. Thời gian không xâm phạm được vào nhà hiền triết, bởi vì chỉ là một cái gì lướt qua và không tồn tại được.

Vào thời kỳ Trung cổ, Thánh Augustin đã đưa ra những nhận định sâu sắc về thời gian:

“Thời gian là gì? Nếu không ai hỏi tôi về thời gian, thì tôi biết rõ; nhưng khi cần phải giải thích thì tôi không còn biết thời gian là gì.

Tuy vậy, tôi dám mạnh bạo quả quyết rằng, nếu không có gì xảy ra, sẽ không có thời gian đi qua; nếu không có gì xảy đến, sẽ không có thời gian sắp tới; nếu không có gì hiện hữu, sẽ không có thời gian hiện tại.

Nhưng hai thời gian này, quá khứ và tương lai, làm sao chúng có mặt được, nếu quá khứ không còn nữa và tương lai chưa tới? Ngay cả hiện tại, nếu luôn luôn còn đó, không mất đi trong quá khứ, nó sẽ không phải là thời gian; nó sẽ là vĩnh cửu. Vậy, nếu hiện tại muốn là thời gian, phải mất đi trong quá khứ, thì làm sao chúng ta có thể khẳng định rằng nó cũng có mặt, khi mà lý do duy nhất của sự có mặt này chính là sự không còn nữa? Thành thử thực ra nếu chúng ta có thể nói rằng thời gian có mặt, thì chính là bởi vì nó đi vào không–có mặt”.

Đó chính là nghịch lý của thời gian: Quá khứ không có bởi vì đã qua rồi, tương lai không có bởi vì chưa tới, chỉ có hiện tại là có thật, nhưng hiện tại phải biến mất ngay mới là hiện tại, bởi vì chỉ cần kéo dài một chút đã trở thành quá khứ ...

Như vậy, theo Augustin, không hề có 3 loại thời gian (quá khứ, hiện tại và tương lai), mà chỉ có 3 thể của thời gian, đồng thời có mặt trong ý thức con người. *“Cả 3 thể của thời gian đó đều có mặt trong ý thức, và tôi không thấy chúng ở nơi nào khác”*. Ông cũng nêu lên một câu hỏi mấu chốt: “Làm sao tôi có thể vừa có mặt trong hiện tại, vừa có đủ tầm nhìn để thấy rằng thời gian trôi qua?”.

Đối với Pascal, thời gian thuộc vào những gì không thể định nghĩa được, và dù thế nào định nghĩa cũng vô ích. Leibniz cho rằng thời gian cũng như không gian, là những gì hoàn toàn tương đối, không có thực thể: Không gian là “trình tự của những gì có khả năng cùng có mặt” (ordre des coexistences possibles), trong khi đó thời gian là “trình tự của những gì có khả năng kế tiếp nhau” (ordre des successions possibles), nhưng có liên hệ với nhau. Đó chính là một vấn đề nan giải của thời gian, bởi vì làm thế nào giải thích được tính chất đôi của thời gian, vừa là kế tiếp vừa là liên tục, vừa phân biệt vừa bao gồm những giây lát hình thành nó? Nếu tôi bị thời gian cuốn đi theo dòng hiện tượng, thì làm sao tôi nghĩ

được về thời gian? Nhưng nếu tôi chỉ là người đứng nhìn bàng quan, thì tôi đã bị tách ra khỏi thời gian mất rồi.

Kant, triết gia của thế kỷ Ánh Sáng, cho thời gian đóng một vai trò quan trọng hơn, vì là một hình thái phổ biến cho phép con người nhận biết được các hiện tượng. Kant quan niệm rằng thời gian không phải là một khái niệm xuất phát từ kinh nghiệm, nhưng đã có trước kinh nghiệm, cũng như không gian. Cả hai là những hình thái tiên nghiệm (a priori) của cảm giác, thuộc về trực giác và phát xuất từ chủ thể. Chỉ với giả thuyết đó người ta mới có thể cảm thấy được sự đồng thời hoặc kế tiếp của mọi hiện hữu. Thời gian không phải là một ý niệm, mà là một trực giác thuần túy, bởi vì chỉ có một không gian và một thời gian, vô biên và bao gồm tất cả các không gian và thời gian đặc biệt. Kant coi không gian và thời gian là những "thực thể theo kinh nghiệm", bởi vì vừa có hậu quả khách quan, vừa là chủ quan, bởi vì chúng là những hình thái của trực giác. Sự chủ quan này chính là một "tính lý tưởng siêu nghiệm" (idéalité transcendantale), điều khiển tất cả các tri thức nói chung và là điều kiện của sự hiểu biết.

Đối với Hegel, thời gian có ba kích thước:

1. Quá khứ: là sự hiện hữu như bị xóa bỏ, như không có mặt
2. Tương lai: là sự không–có–mặt, nhưng tất định có
3. Hiện tại: là sự trở thành lập tức, sự kết hợp của hai cái trên.

"Chỉ có thời gian khi có lịch sử, tức là có sự hiện hữu của con người... Con người ở trong thời gian, và thời gian không có ngoài con người; do đó con người chính là thời gian và thời gian chính là con người".

Nhưng bám sát chiều hướng lịch sử một cách quá đáng cũng có hại cho cuộc sống, theo Nietzsche: *"Con vật sống một cuộc đời không có lịch sử... Ngược lại, con người vì tựa mình vào gánh nặng mỗi ngày một gia tăng của quá khứ, nên bị nó đè lên mình và đẩy xiêu hướng đi, làm chậm bước như một gánh nặng vô hình của bóng tối".*

Thời gian cũng có thể bao gồm tất cả. Đó là quan điểm của Bergson, người đã xây dựng nên một triết lý hoàn toàn dựa lên thời gian. Đó không phải là thời gian của khoa học, của vật lý, của máy móc, của đồng hồ, không phải thời gian được đo tính, phân tích, mổ xẻ, chuyển đổi thành không gian. Mà là thời gian được con người sống và cảm nhận. Thời gian thực sự là thời gian của chiều sâu tâm hồn, một khoảng thời gian có bề dầy, co giãn linh động, mang tới những cảm giác mạnh mẽ, có chất lượng và không thể thay bằng số lượng. Đó là một dữ kiện trực tiếp của ý thức (donnée immédiate de la conscience), vượt khỏi ngôn từ, lý luận, và chỉ có thể cảm nhận bằng trực giác. Đối với Bergson, *"Thời gian là sáng tạo, hoặc không là gì hết"*.

Thời gian tính (temporalité) giữ một vị trí trung tâm trong triết lý của Heidegger. Bởi vì con người trước hết là "có mặt ở thế gian" (être–au–monde) cho nên tự định nghĩa là sự lo

lắng, và sự lo lắng chỉ có thể có trong thời gian, tức là điều kiện tối hậu. Thời gian tính là bản chất của sự hiện hữu chân thực. Thời gian đối với con người không phải ở bên ngoài, nó không phải là một cái gì bên ngoài đâm bổ vào chúng ta, để bắt chúng ta phải tuân theo luật của nó, và hủy hoại chúng ta nếu cần. Và sự có mặt, bởi vì chính nó là thời gian tính, cho nên cũng là lịch sử tính (historicité).

Jules Lagneau cho rằng không gian và thời gian không thể tách rời nhau được, trừ khi bằng cách trừu tượng hóa. *"Không gian và thời gian là sự chuyển động được trừu tượng hóa"*. Nhưng nếu không gian và thời gian đều là bằng chứng của sự tùy thuộc của ta vào sự vật, thì cũng có những sự khác biệt giữa hai khái niệm này: *"Không gian là dấu hiệu của quyền lực của ta. Thời gian là dấu hiệu của sự bất lực của ta"*. Bởi vì, theo Alain, học trò của ông, *"Cảm nhận thấy không gian, tức là biết mình đang ở đâu, và sẽ tới đâu lát nữa, nếu muốn. Trong khi đó, nếu mình muốn tới ngày hôm sau, thì chỉ có một cách là chờ đợi. Vì vậy cho nên không có sự cảm nhận về thời gian"*.

Như vậy, quan niệm của triết học về thời gian mỗi ngày một thêm phức tạp, và có lẽ đã đi tới một ngõ cụt không thể nào tiến xa hơn được. Triết học ngày nay quanh đi quẩn lại, nghĩ tới nghĩ lui, rồi rốt cuộc cũng như thể "con rắn tự cắn đuôi mình", hay "con kiến mà leo cành đào"... trong câu ca dao nọ.

Không tìm thấy giải đáp nơi triết học, con người hiện đại thường quay về phía khoa học, với hy vọng vén được màn bí mật về thời gian, nhờ những khám phá mới nhất của vật lý và sinh học.

Thời gian dưới mắt nhà khoa học

Đo tính thời gian

Từ lâu, người ta đã tìm cách đo tính thời gian, là một yếu tố quan trọng trong sự giao tiếp giữa những con người.

Ví dụ như nếu muốn có một đứa bé một ngày kia chào đời, thì ít ra cũng phải có một cuộc hẹn hò giữa một cặp tình nhân, ở một thời điểm nào đó. Nếu không đo tính được thời gian, thì làm gì có hẹn hò, có gặp gỡ, có nên vợ nên chồng, sinh con đẻ cái. Làm gì có những sinh hoạt xã hội, như mua bán, hội hè, thi cử, thể thao, ca nhạc và ngay cả luộc một quả trứng gà cũng không xong!

Ngay từ cổ xưa, con người đã biết dùng những phương tiện giản dị, gần thiên nhiên để đo tính thời gian: bằng bóng mặt trời xoay quanh nhật bàn (cadran solaire), những giọt nước chảy tí tách trong lậu hồ (clepsydre), hay những hạt cát trôi dần trong bình cát (sablier). Thuở ấy, thời gian được đo tính một cách mơ hồ, nhưng đầy thơ mộng.

Đến khi đồng hồ xuất hiện tại Âu châu vào thời kỳ Phục Hưng, thì thời gian bắt đầu trở nên máy móc và khô khan. Lúc đầu còn nghe tiếng "tích tắc" của đồng hồ quả lắc, tiếng chuông đánh "boong", tiếng chim kêu "cú cu". Nhưng chẳng bao lâu đồng hồ đã im tiếng,

đã mất cả những chiếc kim lân tinh, những chiếc rubis quí giá, và chỉ còn là một bản số điện tử trống rỗng, không hồn.

Nhờ những tiến bộ của khoa học kỹ thuật, đo tính thời gian đã trở thành mỗi ngày một thêm chính xác. Với đồng hồ cơ khí và đồng hồ tự động, người ta có thể nhanh chậm một vài giây trên một ngày, trong khi đó đồng hồ quartz chỉ còn sai một vài giây trên một tháng, và đồng hồ nguyên tử một giây trên một triệu năm! Thời kế tự động, rồi thời kế quartz đã cho phép đo được những khoảng cách vô cùng ngắn ngủi, cho tới một phần triệu giây (nanoseconde). Và bắt đầu từ năm 1967, một giây được định nghĩa là “thời hạn của 9.192.631.770 chu kỳ sóng từ điện được phát hoặc hấp thụ bởi một nguyên tử césium 133 khi chuyển từ một mức độ năng lượng này tới một mức độ khác!” Và từ năm 1983, một mét được định nghĩa là “chiều dài của con đường mà ánh sáng đi qua khoảng trống trong thời gian 1/299.792.458 giây”.

Còn gì chính xác hơn là định nghĩa khoa học, nhưng đo được thời gian, dù chính xác tới đâu chăng nữa, vẫn chưa phải là hiểu được thời gian...

Liên hệ giữa không gian và thời gian

Thực ra, phải đợi đến Galilei, con người mới bắt đầu đi vào khoa học, nhờ sự khám phá những định luật nối liền sự chuyển động với thời gian. Với lòng tin sắt đá rằng *“thiên nhiên viết bằng ngôn ngữ toán học”*, Galilei đã khai phá cho con người con đường tìm hiểu thiên nhiên, qua những áp dụng toán học vào vật lý học.

Với định luật “vạn vật hấp dẫn” (gravitation universelle), Newton mở ra cho khoa học một kỷ nguyên mới, một hệ thống cơ khí mà trong đó mỗi chuyển động trong không gian đều phải tuân theo định luật một cách chính xác, từ một trái táo tới một ngôi sao. Cơ khí của Newton dựa lên giả thuyết có một không gian độc nhất, cùng tính chất khắp nơi, và một thời gian tuyệt đối, độc nhất. Thế giới của Newton như vậy có bốn chiều: ba chiều để tả không gian, và một chiều là thời gian. Đặc điểm của chiều thời gian là người ta không thể nào di chuyển được trong đó, và cũng như không gian, không thể nào suy tư được trên đó, bởi vì cả hai là những định nghĩa tiên nghiệm (définitions a priori) làm nền tảng cho vật lý học.

Einstein không đặt vấn đề thời gian như một điều tiên nghiệm, nhưng lưu ý tới khoảng thời gian đo giữa hai sự kiện, bởi những quan sát viên ở những hệ quy chiếu (référentiels) khác nhau. Ông cho thấy rằng những khoảng thời gian đó khác nhau. Thời gian như vậy tùy thuộc vào hệ quy chiếu được chọn, và không còn được coi là tuyệt đối.

Người ta thường lấy câu chuyện hai anh em sinh đôi của Langevin để minh họa tính chất tương đối của thời gian: Một trong hai người phiêu du trong không gian trong một không thuyền với một tốc độ gần tốc độ ánh sáng, trong khi người kia ở lại trái đất. Thời gian đối với người đi nhanh sẽ chậm hơn người ở lại tại chỗ, và sau một thời gian, người đi xa trở về sẽ trẻ hơn người ở lại. (Như vậy, biết đâu chẳng giải thích được một cách khoa học câu chuyện Từ Thức gặp Giáng Hương, hay Lưu Nguyễn lạc Đào Nguyên, khi trở về hạ giới,

chỉ còn gặp những cháu chắt của mình!)

Trong thuyết tương đối hẹp (relativité restreinte) của Einstein, thời gian gắn liền với hệ quy chiếu, nhưng còn thuộc vào hệ thống bốn chiều, cùng với không gian, để miêu tả sự chuyển động. Trong một hệ quy chiếu nào đó, thời gian và không gian cùng đóng một vai trò, đó là thời gian và không gian tuyệt đối của Newton.

Trong thuyết tương đối tổng quát (relativité générale), thì lại khác hẳn. Không gian–thời gian trở thành bản chất của vũ trụ, một hình học (géométrie) bị méo mó bởi luật hấp dẫn. Vũ trụ không phải chỉ ở trong không gian và thời gian, mà cũng chính là không gian và thời gian. Thời gian là một phần tử của vũ trụ, nó thuộc vào cấu trúc của vũ trụ.

Thời gian, một ảo tưởng?

Đối với một nhà khoa học như Einstein, quan niệm thời gian như một sự nối tiếp (continuité), một sự một chiều (irréversibilité), chỉ là một ảo tưởng. Vũ trụ có mặt, nhưng không trở thành. Theo Einstein, "mũi tên thời gian" chỉ là một ảo tưởng cần phải gạt bỏ, phải vượt qua. Trong những trao đổi thư từ với Michele Besso, một người bạn thân thường gạn hỏi ông: *"Vậy sự nối tiếp, sự một chiều của thời gian, mày để ở đâu?"* Ông trả lời một cách kiên nhẫn: *"Làm gì có sự một chiều? Mũi tên thời gian không hề có trong thiên nhiên. Đó chỉ là một quan niệm hoàn toàn xuất phát từ con người, hoàn toàn tương đối"*. Và khi Besso chết, Einstein viết thư cho chị của ông: *"Michele đã đi trước tôi để lìa bỏ thế giới lạ lùng này. Nhưng điều đó không quan trọng lắm. Đối với chúng tôi, những nhà vật lý học vững lòng tin, sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và tương lai chỉ là một ảo tưởng, dù nó rất dai dẳng"*.

Sau này, nhà vật lý thiên văn Stephen Hawking cũng quan niệm như vậy trong tác phẩm *Lược sử thời gian*. Ông đề nghị thay thế thời gian bằng thời gian tưởng tượng, và nhờ đó có thể không gian hóa (spatialiser) thời gian, bằng cách đổi dấu (+) bằng dấu (–). Theo thuyết tương đối hẹp của Einstein, không gian và thời gian liên hệ với nhau, nhưng vật chất vẫn còn độc lập. Khoảng cơ bản không còn là một khoảng không gian như trong hình học Euclide, mà là một khoảng không gian–thời gian. Song, thời gian đóng một vai trò khác trong khoảng này, nó không có cùng một dấu. Như người ta thường viết trong khoảng (ds2), thời gian mang dấu (+) và không gian mang dấu (–).

So với thuyết tương đối hẹp, thì thuyết tương đối tổng quát của Einstein đưa tới một sự tổng hợp vĩ đại hơn nhiều. Không gian vừa có liên hệ với thời gian và vật chất. Và sự liên hệ đó có là nhờ độ cong của không gian–thời gian, và cái độ cong này tùy thuộc những gì chứa đựng trong vật chất. Nhưng thuyết tương đối tổng quát vẫn còn là một thuyết theo Newton, bởi vì vẫn còn mang những điều xác thực, và vẫn không có mũi tên thời gian.

Mũi tên thời gian và luật nhiệt động

Vào thế kỷ thứ XIX, Sadi Carnot, trong khi nghiên cứu về các máy chạy hơi nước, nhận thấy rằng sự biến đổi sức nóng thành cơ năng bị hạn chế bởi tính chất một chiều của những

dời chuyển sức nóng (chỉ có thể đi từ nóng sang lạnh), dường như sức nóng mang trong mình một tính chất đặc biệt liên quan tới một chiều.

Những suy nghĩ đó sẽ làm khởi điểm cho nguyên tắc thứ hai của nhiệt động (deuxième principe de la thermodynamique), do Clausius trình bày dưới hình thức hoàn chỉnh: Trong mỗi hệ thống vật lý đều có một đại lượng gọi là entropie, biểu thị mức độ hỗn độn hoặc ngẫu nhiên có mặt trong hệ thống đó.

Số lượng entropie trong một hệ thống cô lập chỉ có thể tăng lên mỗi khi có một hiện tượng vật lý nào đó. Lấy ví dụ, tổng entropie của một tách cà phê và một viên đường thấp hơn entropie của một tách cà phê ngọt, cho nên viên đường chỉ có thể tan trong tách cà phê, chứ không bao giờ có thể lấy đường ra được từ một tách cà phê ngọt. Một cách đơn giản hơn, nếu chúng ta ném một cái chén xuống đất, chén đó (trên nguyên tắc) sẽ vỡ. Entropie của chén lành thấp hơn chén vỡ, nên không bao giờ chén vỡ sẽ lành trở lại. Mọi sinh vật chết đi không thể nào sống trở lại, cũng như chiếc lá vàng đã lìa cành, không bay lại được lên trên cành và xanh tươi trở lại.

Trong kinh nghiệm sống hàng ngày, chúng ta thấy những đổi thay thường đi từ thứ tự (ordre) tới hỗn độn (désordre), từ sự khó xảy ra (improbable) tới sự dễ xảy ra (probable). Đó chính là *"mũi tên nhiệt động"* áp dụng vào thời gian.

Ý thức về những nghịch lý của thời gian bắt nguồn từ những công trình của Boltzman. Boltzman bị ảnh hưởng mạnh của Darwin, và là nhà vật lý học đầu tiên quan niệm sự tiến hóa của vũ trụ như là một sự suy rộng của thuyết Darwin. Nhưng trước những lời chỉ trích trách ông đi ngược lại với định luật hai chiều của Newton, ông đã đắn đo và chùn lại. Ông vừa muốn một đằng tin vào quan niệm tiến hóa của vũ trụ, vào mũi tên thời gian, một đằng giữ trung thành với định luật của Newton. Đó là một nghịch lý mà ông đã không giải quyết nổi, và có thể là một lý do đã khiến ông tự tử.

Sự sống, một cuộc tranh đấu chống lại entropie

Theo nguyên tắc thứ hai của nhiệt động, mọi sự vật không thể nào tránh được bị tiêu hủy dần mòn, nhưng tất cả không chống đối lại sự tiêu hủy đó một cách giống nhau. Đối với vật chất không sinh động, thời gian chỉ là tiêu mòn và tàn phá.

Ngược lại, sự sống là một ngoại lệ duy nhất và tạm thời trước luật entropie, điều đó đã được các nhà sinh học vạch rõ. Các sinh vật có khả năng dùng một khoảng thời gian nào đó, để phát triển theo định luật của chính mình và dùng những dự trữ năng lượng của mình. *"Sự sống"*, theo Lévy–Valensi, *"là một cuộc đấu tranh thường trực chống lại entropie. Nó phải, trong mỗi giây phút, theo cách nói của Bergson, 'nâng cái gánh nặng đang rơi xuống', và làm chậm đi những đổi thay không thể nào ngăn cản được.*

Dường như, trong một thế giới không thể nào tránh được việc quay về sự chết, sự sống cố gắng tận dụng tất cả năng lượng đang tiêu dần của mình, để làm được một cái gì đó, trong một khoảng thời gian nào đó."

Ngoài ra, sự sống còn dùng một phương pháp hữu hiệu để chống lại sự phá hủy của thời gian, đó là sự sinh sản. Nhờ sự sinh sản, cuộc sống được tiếp nối từ thế hệ này qua thế hệ khác, qua sự trao truyền thông tin mang bởi những gien, cũng như một ngọn lửa truyền từ ngọn đuốc này qua ngọn đuốc khác, để không bao giờ ngừng cháy.

Chronos và tempus: Thời gian vật lý và thời gian tâm lý

Có thể nói rằng cho tới thế kỷ thứ XVIII, không có sự cách biệt giữa triết học và khoa học, vì một lý do giản dị: Các nhà triết học đồng thời là những nhà khoa học. Từ Platon, Aristote cho tới Descartes, Leibniz, Kant, tất cả đều là những nhà bác học "văn võ song toàn", nghĩa là vừa là triết gia, vừa là nhà toán học, vật lý học, thiên văn học, sinh học...

Nhưng bắt đầu từ thế kỷ thứ XIX, những kiến thức của nhân loại trở thành mênh mông và phức tạp đến nỗi các học giả bắt buộc phải lựa chọn một ngành chuyên môn, để mỗi ngày tiến sâu vào ngành đó. Chẳng hạn như Bergson, khi còn là một học sinh xuất sắc thi tuyển vào trường Cao đẳng Sư phạm, đã phải chọn lựa giữa văn chương và khoa học, và ông đã chọn văn chương. Như vậy, dần dần triết học và khoa học đã rời xa nhau, cho tới khi không còn nói với nhau cùng một thứ tiếng, không còn dùng những khái niệm giống nhau.

Ví dụ khái niệm "thời gian" chẳng hạn. Liệu "thời gian" của nhà khoa học có phải là "thời gian" của nhà triết học? Đó là câu hỏi đặt lên trong cuộc đối thoại tại Paris năm 1922 giữa Bergson và Einstein, về "Thời gian và thuyết tương đối".

Để trả lời câu hỏi của Bergson: *"Ông có chắc rằng thời gian của ông là thời gian của con người tầm thường không?"*, Einstein khẳng định: *"Thời gian của nhà triết học và thời gian của nhà vật lý học là một. Không có thời gian của triết học. Chỉ có thời gian tâm lý khác với thời gian của vật lý học. Chỉ có khoa học mới nói được sự thật"*. Câu trả lời độc đoán này làm Bergson vô cùng thất vọng, có lẽ vì ông đã quá mong đợi ở khoa học một sự xác nhận về trực giác của ông về thời gian.

Nhưng thật ra, cuộc đối thoại này, giữa hai nhà trí thức nổi tiếng thời bấy giờ, thất bại có lẽ là vì đây chỉ là hai cuộc độc thoại, "ông nói gà, bà nói vịt". Einstein và Bergson mỗi người chỉ nói về thời gian của mình.

Thời gian của Einstein là thời gian vật lý, thời gian khoa học, không màu sắc hương vị, thời gian của cả vũ trụ, không phải của riêng con người. Thời gian đó chỉ là ảo tưởng, bởi vì không có thực chất, không có bề dày, không chia ra làm quá khứ, hiện tại và tương lai. Thời gian đó chính là không gian, nó có mặt trong mỗi sự vật, nó là sự vật. Con người không làm gì được trên nó, bởi vì nó chính là con người, là một sự vật.

Thời gian của Bergson là thời gian tâm lý. Đối với ông, nó bao trùm tất cả, nó chính là sự sống, sự tiến hóa trong sáng tạo. Là thời gian được sống và cảm nhận trực tiếp bởi con người, với những cảm xúc của quá khứ, với bề dày của hiện tại và khả năng sáng tạo của tương lai. Thời gian đó có thể co giãn, ngưng lại, rút ngắn hay kéo dài, quay vòng trở lại. Con người có khả năng ảnh hưởng được vào nó, nhưng nó cũng có thể chế ngự con người.

Để phân biệt hai loại thời gian này, người ta đã đề nghị gọi thời gian vật lý là chronos (tiếng Hy Lạp), và thời gian tâm lý là tempus (tiếng La tinh). Mỗi người gọi thời gian là chronos hay tempus tùy theo quan niệm của mình về thời gian.

Prigogine, giữa thời gian Poincaré và thời gian Lyapounov

Trong cuốn sách *Giữa thời gian và vĩnh cửu*, Ilya Prigogine đưa ra một câu trả lời dứt khoát: Thời gian hiện hữu trong vũ trụ, nó có mặt trong vật chất, và mang tính chất một chiều.

Lý luận của Prigogine dựa lên sự so sánh giữa hai loại thời gian: thời gian Poincaré và thời gian Lyapounov.

Nhà toán học Henri Poincaré chứng minh rằng, trong một hệ thống cô lập với những tiểu thể (corpuscules) tác động lẫn nhau, sau một thời gian, hệ thống đó sẽ đi qua trở lại trạng thái ban đầu. Thời gian giữa hai lượt đi qua cùng một trạng thái gọi là thời gian Poincaré, và thời gian đó dĩ nhiên rất dài. Lấy một ví dụ, một quả bóng bị xẹp, nếu không có tác động bên ngoài, thì một ngày kia sẽ căng trở lại. Không cần bơm, chỉ cần đợi, nhưng phải đợi rất lâu!

Lyapounov ngược lại chứng minh rằng trong sự tiến triển của một hệ thống, độ nhạy (sensibilité) của nó đối với những điều kiện ban đầu tăng lên không ngừng. Đó là "hiệu ứng bươm bướm" (effet papillon): Một cái vỗ cánh của một con bướm có thể gây nên một cơn bão tố cách đó cả ngàn cây số trong vài tháng nữa. Sau một khoảng thời gian, một hệ thống sẽ trở thành hỗn độn (chaotique), không thể nào tiên đoán được một cách khoa học, và thời gian đó gọi là thời gian Lyapounov.

Prigogine, trong khi so sánh thời gian Poincaré với thời gian Lyapounov, nhận thấy rằng thời gian Lyapounov ngắn hơn thời gian Poincaré nhiều, và như vậy có nghĩa rằng một hệ thống sẽ trở thành hỗn độn trước khi trở lại trạng thái ban đầu. Trên thực tế, định lý Poincaré không áp dụng được, bởi vì hệ thống sẽ trở thành hỗn độn trước, và sẽ biến hóa theo muôn vàn phương thức khác nhau. Điều đó giải thích rõ rệt những nhận xét thường xuyên của chúng ta về cuộc đời: Quả bóng sẽ không bao giờ tự căng trở lại, tương lai không thể nào tiên đoán được, và thời gian bắt buộc phải một chiều.

Thời gian sâu thẳm (thời gian địa chất); thời gian thẳng dọc, thời gian chu kỳ

Theo nhà cổ sinh vật học Stephen Jay Gould, còn có một loại thời gian gọi là thời gian sâu thẳm (temps profond), tức là thời gian địa chất (temps géologique), thời gian đó kéo dài trên hàng tỷ năm từ lúc hình thành trái đất, và mới được con người ý thức được từ chưa đầy hai thế kỷ nay. Nếu lấy chiều cao của tháp Eiffel để tả thời gian sâu thẳm, thì tất cả lịch sử loài người chỉ bằng bề dày của lớp sơn trên chóp tháp mà thôi!

Và cũng có hai quan niệm về thời gian đã in sâu vào truyền thống Tây phương, đó là thời gian thẳng dọc (temps linéaire ou sagittal) và thời gian chu kỳ (temps cyclique), được

biểu tượng bằng mũi tên và vòng tròn.

Theo quan niệm thời gian thẳng dọc, lịch sử được coi như là sự nối tiếp một chiều của những sự kiện chỉ có mặt một lần. Mỗi khoảnh khắc đứng một địa vị riêng trong chuỗi thời gian, và toàn thể những khoảnh khắc thời gian chuyển vận theo một chiều hướng nhất định.

Ngược lại, theo quan niệm thời gian chu kỳ, những sự kiện không còn tính chất riêng rẽ, nhưng thể hiện những điều căn bản luôn luôn có mặt và bất biến. Mọi biến chuyển nằm trong những chu kỳ được lập lại, và những khác biệt trong quá khứ sẽ trở thành những thực hiện trong tương lai. Thời gian như vậy không có chiều hướng.

Cả hai quan niệm đó về thời gian đều có mặt trong *Thánh Kinh*:

Một ngày kia, Thượng Đế tạo ra trái đất và con người, Ngài chỉ cho Noé phương pháp thoát khỏi một trận lụt lớn bằng một chiếc tàu đặc biệt, sau đó ngài trao cho Moses những điều giới luật vào một thời điểm nào đó, rồi ngài phái đứa Con của Ngài xuống trần, chịu đóng đinh tại một nơi và vào một lúc nào đó, để rồi sống lại vào ngày thứ ba. Đó là quan niệm thời gian thẳng dọc.

Ngược lại, trong phần Ecclésiaste (Qohéleth), thời gian mang tính chất chu kỳ: *"Mặt trời mọc, mặt trời lặn, và mặt trời mọc trở lại. Gió thổi quanh, quay đi và trở lại. Tất cả các giòng sông chảy về biển cả, và biển vẫn không đầy. Cái gì đã có sẽ có, cái gì đã thực hiện sẽ thực hiện trở lại, và không có gì mới mẻ dưới ánh mặt trời"*.

Chỉ cần quan sát thiên nhiên, người ta cũng thấy rõ tính chất chu kỳ của những biến đổi trong cuộc sống. Từ hơi thở, nhịp tim, sự co giãn bắp thịt, kinh nguyệt, cho tới sự bài tiết nội tuyến, những làn sóng điện trong não, dường như tất cả mọi sinh vật đều sống theo nhịp một chiếc đồng hồ sinh lý, theo luật thời gian chu kỳ. Nhìn rộng hơn, ngay cả trong thế giới khoáng chất, trái đất với bốn mùa, nước thủy triều, nắng mưa, gió bão, các vì sao và các hành tinh, đều vận chuyển theo thời gian chu kỳ.

Nếu không có thời gian chu kỳ thì sẽ không có gì trở lại, không tiên đoán được việc gì xảy ra (mặt trời liệu còn có mọc ngày mai?), không có khoa học với các định luật, phương trình. Không có xe đạp, xe hơi, bởi vì không có bánh xe quay vòng, không có máy bay cánh quạt. Cũng không có âm nhạc, bởi vì sẽ không có nốt nhạc trở lại, không có điệp khúc. Không có thi văn, bởi vì sẽ không có vần thơ, không có lời văn...

Nhưng thật ra chính quan niệm thời gian thẳng dọc mới là động cơ của cuộc cách mạng khoa học kỹ thuật tại Tây phương từ thế kỷ thứ XVII. Bởi vì quan niệm thời gian thẳng dọc bao hàm khái niệm tiến hóa và tiến bộ. Có thời gian thẳng dọc mới có khám phá, đả phá, xây dựng, phát triển. Nếu "không có gì mới mẻ dưới ánh mặt trời", thì việc gì phải mệt sức đặt lại vấn đề và cố gắng gia tăng sự hiểu biết của con người? Theo Mircea Eliade, sự chú trọng tới tính chất "mới lạ" và "một chiều" của lịch sử là một khám phá tương đối mới trong đời sống nhân loại. Ngược lại, nhân loại cổ xưa cố hết sức tự bảo vệ chống lại tất cả những gì

mới lạ và một chiều của lịch sử.

Nếu quan niệm thời gian thẳng dọc phát triển mạnh mẽ trong văn minh Tây phương, thì quan niệm thời gian chu kỳ lại chế ngự văn minh Đông phương một cách rõ rệt. Chúng ta có thể tự hỏi rằng phải chăng một trong những lý do chậm trễ về khoa học kỹ thuật của Đông phương nằm chính trong quan niệm thời gian chu kỳ trội hẳn đó?

Thật ra, hai quan niệm thời gian thẳng dọc và thời gian chu kỳ, dưới hai ẩn dụ mũi tên và vòng tròn, đều đúng và sai như nhau. Đó chỉ là một cách nhìn nhị đối (dichotomie) quen thuộc của người Tây phương. Cũng như nhiều sự phân đôi khác ("linh hồn/thể xác"; "sáng tạo/tiến hóa"; "nhất nguyên/đa nguyên", v.v.) cách nhìn đối chiếu này đều sai lầm hoặc thiếu sót, bởi vì chỉ thể hiện được một phần nào của thực tế vô cùng phức tạp. Đó chỉ là những phương tiện do con người chế tạo ra để làm sáng tỏ những suy nghĩ của mình.

Hình ảnh thích hợp nhất về thời gian, theo tôi nghĩ, có lẽ là vòng xoắn (spirale), bởi vì vừa mang tính chất thẳng dọc vừa mang tính chất chu kỳ. Những gì xảy ra cũng trở lại, nhưng không hoàn toàn như trước. Mặt trời mọc và lặn trở lại, bốn mùa quay trở lại và các thế hệ nối tiếp nhau, nhưng không có ngày nào giống ngày nào, và không có người nào giống người nào. Cũng như câu trả lời của nhà sư Nagasena (Na Tiên) khi vua Milinda hỏi cái "ta" là gì. *"Cũng như một ngọn lửa, đổi thay trong từng giây phút, không phải cùng là một ngọn lửa, nhưng không phải là một ngọn lửa khác" (na ca so na ca anno).*

Và biết đâu trong đạo Phật đều có cả hai ẩn dụ mũi tên và vòng tròn. Vòng luân hồi chẳng là vòng tròn, và con đường giải thoát chẳng là mũi tên đó hay sao?

Thời gian trong đạo Phật

Vô thường, tính chất căn bản của hiện tượng

Đức Phật Thích Ca là người đầu tiên nhấn mạnh vào vô thường, tức là tính chất không thường còn của sự vật, là sự biến đổi không ngừng của thế giới hiện tượng. Đối với đạo Phật, không có hiện hữu, chỉ có trở thành (bhava). Vô thường (anicca), cùng với vô ngã (anatta), và khổ (dukkha), là ba đặc tính của đời sống (tilakkhana). Ba đặc tính làm cho con người trầm luân trong vòng luân hồi (samsara), do cái nghiệp (karma) của mình gây nên. Nhưng chính nhờ cái nghiệp đó, cùng cái Phật tâm (bodhicitta) sẵn có trong mình, mà con người có thể, bằng cách kiên trì tu tập, giữ giới (sila), định tâm (samadhi), để đạt tới trí tuệ siêu việt (prajna), và tự giải thoát (moksha) ra khỏi vòng sinh tử, khổ đau.

Vô thường có thể xuất hiện dưới ba hình thức:

– *Sát na vô thường*, là sự chuyển biến liên tục của sự vật trong từng sát na (theo danh từ Phật, mỗi sát na là một khoảnh khắc rất nhỏ của thời gian). Sự vô thường này rất cần thiết cho sự sống, và có thể nói là gắn liền với sự sống, chính nó là sự sống.

– *Nhất kỳ vô thường* là sự chuyển biến nhanh chóng của sự vật theo một chu kỳ nào đó,

đưa tới một sự thay đổi trạng thái rõ rệt. Chẳng hạn như khi nước sôi biến thành hơi, khi nước lạnh đông thành băng, khi hoa biến thành quả, khi lá vàng rụng, hay khi người bệnh nặng qua đời.

– *Tai nạn* là những điều xảy ra một cách đột ngột, không hề báo trước, biến đổi cuộc đời, theo chiều hướng xấu nhiều hơn là tốt.

Thái độ của người Phật tử trước vô thường

Thay vì lấy một thái độ thụ động trước vô thường, đạo Phật chủ trương lấy một thái độ sáng suốt và tích cực. Đầu tiên, con người phải ý thức rằng vô thường (sát na vô thường) là điều cần thiết cho sự sống, cho sự hiện hữu, và chính nhờ vô thường mới có sự chuyển đổi theo chiều hướng tốt, mới có hy vọng một ngày mai tươi sáng hơn, cho những người đang khổ đau. Sau đó phải quán chiếu sự vô thường trong mọi sự vật, để không còn lo ngại, sợ hãi những biến chuyển do nhất kỳ vô thường một ngày kia có thể xảy đến, chẳng hạn như khi mất một người thân trong gia đình, khi lâm bệnh nặng, khi mất tài của, hay khi bị tai nạn. Tất cả những điều đó có thể xảy ra bất cứ lúc nào, và người Phật tử phải cố gắng tu tập để xem vô thường là một chuyện tất nhiên và thường tình.

Cũng vì hiểu rõ rằng mọi sự vật đổi thay trong từng giây phút, cho nên người Phật tử biết quí trọng và sống trọn vẹn mỗi giây phút hiện tại, mỗi vẻ đẹp của cuộc đời, mỗi tình cảm của những người thân thương, để không bao giờ lo sợ và tiếc nuối. Và cũng nhờ ý thức rằng tất cả là vô ngã, là điều gắn liền với vô thường, cho nên người Phật tử không màng tới sự chấp chặt, trì kéo lại cho mình những của cải, những giây phút vui tươi, cũng như mọi ảo tưởng trong cuộc đời.

Những quan điểm khác biệt về thời gian trong các tông phái Phật giáo

Trong lịch sử tư tưởng đạo Phật, quan niệm về thời gian không phải là luôn luôn đồng nhất, không có tranh luận. Hơn hai trăm năm sau khi Đức Phật Thích Ca viên tịch, đoàn thể tăng già chia rẽ ra làm nhiều tông phái, trong đó có phái Sarvastivada (Nhất Thế Hữu) và phái Sautrantika (Kinh Lượng), chống đối nhau trên nhiều điểm, đặc biệt về thời gian:

– Theo phái *Sarvastivada* (*sarva* = tất cả, *asti* = hiện hữu), tất cả đều có mặt: quá khứ, hiện tại cũng như tương lai. Mọi pháp (dharma) hữu vi đều không sinh, không diệt, chúng có mặt từ vô thủy, và chỉ chuyển đổi từ một trạng thái tàng ẩn tới một trạng thái rõ rệt. Chẳng hạn như một người đàn bà đồng thời là một đứa bé gái và là một bà mẹ, một cây cam vừa là một hạt cam và một trái cam. Nước vừa là băng tuyết vừa là hơi nước, tùy theo nhiệt độ, nhưng trong bản thể vẫn là nước.

– Phái *Sautrantika* (*sutra* = kinh điển) lại cho rằng chỉ có hiện tại mới thực sự có mặt, và thời gian chỉ là một ảo tưởng gây nên bởi những giây lát liên tục kế tiếp nhau. Căn bản của cuộc sống con người ngụ tại một tâm thức cao siêu, được trường tồn từ kiếp này sang kiếp khác.

Những phái này sẽ có ảnh hưởng đến sự xuất hiện của hai tông phái quan trọng của Đại thừa, là phái Trung quán (Madhyamaka) và phái Duy thức (Vijnanavada hay Yogachara).

– Phái *Trung quán*, dưới sự hướng dẫn của ngài Long Thụ (Nagarjuna), quan niệm rằng tất cả trong thực chất đều là Không (shunyata). Nhưng Không không có nghĩa là trống không, là hư vô, là không có gì, Không có nghĩa là Sự Thực tuyệt đối (paramartha–satya), là Chân Như, là Bản Thể của sự vật (tathata). Do đó, thời gian không phải là một vấn đề, bởi vì chỉ có mặt trong thế giới hiện tượng, tức là cái Sắc, cái Tướng, chứ không có trong cái Không, nếu đi sâu vào bản thể.

– Phái *Duy thức*, dưới sự hướng dẫn của ngài Vô Trước (Asanga) và ngài Thế Thân (Vasubandhu), quan niệm rằng mọi hiện tượng là sản phẩm của ý thức, rằng tất cả là ý thức. Ngoài 6 thức thông thường ra, còn một ý thức sâu thẳm gọi là A–lại–da thức (alaya–vijnana), là nơi chứa đựng tất cả những nhân của nghiệp trước, và nguồn gốc của mọi hành động. Trong chiều sâu của A–lại–da, cũng có những cái nhân tinh khiết, có thể được xem như như, như bản thể của vũ trụ. Như vậy, theo Duy thức học, thời gian cũng thuộc vào hiện tượng, vào ý thức, và tự nó cũng không có thực thể.

Vũ trụ quan trong đạo Phật

Thời gian trong đạo Phật được đo bằng sát na tức là một khoảng thời gian rất ngắn (một phần nhỏ của giây), cho tới kalpa tức là một khoảng thời gian rất dài (hàng triệu năm).

Đạo Phật quan niệm rằng vũ trụ không có giới hạn, trong không gian (có tới “tam thiên vạn thiên thế giới”) cũng như trong thời gian (tất cả đều “vô thủy vô chung”). Thế giới không có điểm khởi đầu, mà cũng không có điểm kết thúc, cũng như quan niệm chung “không sinh, không diệt” của Bát Nhã Ba La Mật Đa (Prajnaparamita).

Nếu dùng danh từ khoa học ngày nay, thì chúng ta sẽ nói rằng đạo Phật quan niệm không có “Big Bang” mà cũng không có “Big Crunch”. Hình ảnh phù hợp nhất với đạo Phật có lẽ là vũ trụ co giãn, đi từ tăng tới giảm, rồi từ giảm tới tăng, không bao giờ bắt đầu và không bao giờ hết. Thật ra điều này cũng không đi ngược lại với vật lý hiện đại, bởi vì nếu đa số các nhà khoa học chấp nhận quan niệm “Big Bang” là một biến cố hình thành vũ trụ từ 15 tỷ năm trước, thì họ cũng quan niệm không có giây phút “ban đầu”, bởi vì 15 tỷ năm, cũng như 300.000 km/giây cho tốc độ ánh sáng và –273°C cho nhiệt độ của một vật thể, chỉ là một điểm số giới hạn không thể nào vượt qua được.

Thời gian trong cuộc sống hàng ngày

Thời gian qua nhanh thật!

Còn nhận định nào thông thường hơn là những câu:

– Chóng thật! Mới dạo nào...

– Nhìn con cháu mình lớn lên, mới thấy thời gian qua quá nhanh...

– Mới ngoảnh đi ngoảnh lại, đã thấy mình già nua đi nhiều...

Những câu chuyện về thời gian, cũng như về thời tiết (tiếng Pháp gọi cả hai là "le temps"), là những câu chuyện thường tình người ta vẫn nói với nhau hàng ngày, trong nhà cũng như ngoài chợ. Nhưng khi nói về thời tiết, nắng mưa, người ta thường nói chuyện bâng quơ, tầm phào, trong khi nói về thời gian, người ta bỗng thấy dâng lên một nỗi buồn man mác, kèm theo tiếng thở dài.

Quả thật, thời gian băng qua nhanh như mũi tên, và con người chỉ có thể nhìn theo bất lực!

Có lẽ chỉ có những nhà khoa học lẩm cẩm mới đặt ra vấn đề có "mũi tên thời gian" hay không, thời gian đi một chiều hay hai chiều. Đối với người thường, chỉ cần mở mắt ra đã thấy rõ rằng thời gian không bao giờ đi ngược trở lại. Cũng như hạt cát lùa qua kẽ tay không làm sao ngăn bắt được, như đóa hoa tàn úa không bao giờ tươi lại được, như mái tóc đốm bạc không bao giờ đen lại được. Người ta không bao giờ đi ngược lại được thời gian, dù rằng có thể gây nên những ảo tưởng đó, bằng cách chiếu ngược lại những phim ảnh, với những tài tử đi giật lùi trông đến buồn cười! Cuộc đời như một cuốn phim đặc biệt chỉ chiếu có một lần, hay như một cuốn sách đặc biệt mỗi trang chỉ lật qua một lần. Đó là cái giá (quá đắt chăng?) phải trả cho sự hiện hữu...

Ảo tưởng níu kéo lại thời gian

Nhưng ít người dám thẳng nhìn sự thật như vậy. Người ta tìm đủ mọi cách để nuôi dưỡng ảo tưởng níu kéo lại được thời gian.

Biết bao người đã rời bỏ cuộc sống tầm thường, để đi tìm một con đường đưa tới Vĩnh cửu, tới Tuyệt đối. Faust đã không ngần ngại bán linh hồn mình, là cái gì quí giá nhất, cho Quỷ, để mong trở thành bất tử. Từ trái đào tiên trong vườn Thánh mẫu cho tới viên hoàn đơn của Thái thượng Lão quân, từ con nhân sâm cho tới bình Thánh Graal, đã có bao nhiêu huyền thoại về những phương pháp màu nhiệm để con người cải lão hoàn đồng. Đã có bao nhiêu vị hoàng đế, bao nhiêu nhà lãnh tụ ra đi để lại một chiếc xác ướp, với ảo vọng được tiếp tục sống vĩnh viễn bên thế giới bên kia! Và cũng đã có bao nhiêu chuyện tưởng tượng như của H.G. Wells với "cái máy đi ngược lại thời gian", chỉ cần ngồi vào trong đó, bấm một vài nút là đã thấy mình quay trở lại vài thế kỷ về trước.

Hỡi ôi, tất cả chỉ là ảo tưởng, hoang đường! Ngoài khoa học ra, với những tiến bộ gần đây của y học đã tương đối kéo dài cuộc sống của con người, không có gì ảnh hưởng được vào thời gian. Tất cả những liều thuốc "mang lại trẻ trung", như nhân sâm, sừng tê giác, hải mã, cao hổ, mật gấu, mật rắn, sinh tố, mélatonine, v.v. đều là những món hàng tung ra bởi những kẻ lợi dụng những ảo tưởng của con người. Và mới đây, các nhà sinh học vừa mới thành công trong việc cấy dòng vô tính (clonage) trên các con vật, khơi dậy lên bao nhiêu ảo mộng bất tử của con người. Rốt cục tất cả chỉ là *"hão huyền trong những hão huyền"*

(vanitas vanitatum), cũng như lời của Ecclésiaste...

Thời gian ngắn, dài

Người ta thường chú trọng tới thời gian khi đã bắt đầu "có tuổi", tức là khi bắt đầu đếm ngược thời gian còn lại. Hồi bé, người ta thường ao ước thời gian qua mau để chóng thành "người lớn", nhưng về già người ta chỉ cầu mong thời gian đi chậm hơn một chút. Một năm đối với người trẻ không là bao nhiêu, nhưng đối với người già là một khoảng thời gian vô cùng quí báu.

Trong cuộc sống hàng ngày, thời gian còn có một khả năng co giãn lạ lùng. Đối với mỗi người, thời gian không đi qua đều đặn như chiếc kim đồng hồ, trái lại lúc thì lướt nhanh vùn vụt, lúc thì chậm chạp đến phát điên. Trong khi chờ đợi, trong lúc chán chường, chúng ta thấy sao thời gian đi quá chậm! Trong lúc vui tươi, trong khi hồ hởi, chúng ta tiếc thời gian qua quá nhanh! Và trí nhớ của con người để làm chi, nếu không phải là để kéo dài thời gian trong khi tưởng nhớ? Khả năng quên đi của con người để làm chi, nếu không phải là để xóa bỏ một phần nào thời gian?

Tôi thường so sánh tốc độ của đời người với tốc độ của một vật rơi vào khoảng trống, tức là mỗi ngày một nhanh. Càng về sau, chúng ta càng cảm thấy cuộc đời trôi qua nhanh. Cũng như trong một chuyến du lịch, những ngày đầu qua chậm, nhưng những ngày cuối lướt qua nhanh vô cùng. Bởi vì tất cả đều mới lạ lúc ban đầu, trong khi đó, vào cuối chuyến du lịch cũng như cuối cuộc đời, tất cả dường như đã quá quen thuộc, và chúng ta chỉ còn nhai đi nhai lại một số kỷ niệm xa xưa.

Thời gian trong khi đang học hỏi bao giờ cũng dài hơn thời gian khi đã quen biết rõ. Sự học hỏi, cũng như sự sáng tạo, làm cho thời gian đầy đặn hơn, phong phú hơn. Nói như Malraux, tác phẩm nghệ thuật có tính chất "vượt qua thời gian" (intemporalité), bởi vì giá trị của nó vượt qua các thời đại, nó không bị lệ thuộc vào lịch sử, nó đã trở thành gia tài của nhân loại. Do đó, *"nghệ thuật là một sự chống đối định mệnh"* (l'art est un anti–destin), và trong một chừng mực nào đó, một sự chống thời gian.

Chạy đua với thời gian. Nghịch lý của thời gian

Vào thế kỷ trước tại các nước Tây phương, người ta còn có thời giờ lâu lâu dừng chân lại, rút trong túi ra chiếc đồng hồ quả lắc, chậm rãi nhìn giờ, rồi bỏ lại vào túi, thong dong bước đi. Ngày nay, người ta vội vã đến nỗi chỉ còn kịp liếc mắt vào chiếc đồng hồ trên bảng xe hơi, rồi nhấn ga, vọt lẹ.

Cách đây chưa đầy chục năm, khách du lịch sang thăm Việt Nam vào thời kỳ bao cấp thường để ý thấy mọi người ung dung đạp xe đạp, chậm rãi dạo chơi trong đường phố, hay suốt ngày ngồi chơi xơi nước trong các cơ quan. Ngày nay, với nền "kinh tế thị trường" và cuộc sống "đổi mới", mọi người đã bắt đầu vội vã, tăng tả, vọt lẹ trên những chiếc Honda, bất kể những người qua đường. Ngày xưa, người ta còn nghèo nhưng thừa thời giờ, ngày nay đã có tiền nhưng lại ít thời gian. Ai bảo "thời giờ là vàng bạc"? Liệu có đổi chác được

thời giờ thành tiền bạc, hay dùng tiền bạc mua lại được thời gian?

Người ta thường chạy theo thời gian, vừa muốn níu kéo lại, vừa muốn vượt nhanh hơn, thật mới buồn cười làm sao. Chỉ chờ đợi vài phút trước đèn đỏ, đã lên tiếng càu nhàu, và đèn vừa xanh thì đã vụt lên, phóng nhanh chạy ẩu. Nhanh để làm gì? Để được thêm thời gian ư? Làm gì có thời gian mà thêm... Chờ đợi lâu mất thời giờ ư? Làm gì có thời giờ mà mất...

Trong cuộc chạy đua với thời gian, con người chắc chắn chỉ có thể thua chứ không bao giờ thắng. Thời gian luôn luôn đuổi kịp mình, cũng như bóng với hình, không làm sao chạy thoát, và mọi sinh vật bị thời gian bủa vây như một cái lưới, dù vùng vẫy tới đâu cũng vô ích.

Trong thần thoại Hy lạp, thời gian được biểu tượng bằng người khổng lồ Cronos, không ngừng ăn thịt những đứa con mình do người vợ Rhéa, Trái đất, sinh ra. Dưới nhật bàn, người ta thường thấy viết câu: *"Những mũi đầu gây tổn thương, mũi cuối cùng kết liễu"*, để so sánh thời gian với những mũi tên không ngừng bắn vào mạng sống con người.

Điều nghịch lý với thời gian, là càng nắm chặt thời gian thì lại càng bị thời gian vuột mất, càng buông thả thì lại càng kéo lại được thời gian. Càng vội vàng hấp tấp thì lại càng bị thời gian đuổi riết, càng thư thả khoan thai, không màng tới thời gian, thì lại càng được thời gian quên đi, lại càng thừa thãi thời gian.

Và không có gì làm con người lệ thuộc thời gian hơn là chờ đợi. Người ta không khỏi nôn nóng, sốt ruột trong khi chờ đợi, nhất là khi chờ đợi người yêu! Ngược lại, khi chú tâm vào một việc gì, dù vô ích (như chơi ô chữ, chơi cờ phá trận), người ta thường quên đi thời gian, nên gọi là "giết" thời gian (nhưng ai giết ai?). Nói tóm lại, chạy theo thời gian thì lại bị thời gian đuổi, quên đi thời gian thì lại được thời gian quên...

Cố tổng thống Pháp Mitterrand đã có một câu nổi tiếng: *"Il faut laisser le temps au temps"* (Phải để thời gian cho thời gian). Hồi bị bắt giam bên Đức, ông đã phải vượt tù ba lần mới thành công, rồi đến khi ứng cử tổng thống, cũng phải đợi lần thứ ba ông mới đắc cử, và sau đó đứng đầu nước Pháp trong 14 năm trời! Biết kiên nhẫn chờ đợi tức là tự cho mình thời gian, là điều kiện của thành công. Và biết chờ đợi mới là chiến thắng thực sự, trên thời gian và trên chính mình...

Thời gian có thể nào ngừng lại?

Thời gian không thể nào ngừng lại được, vì một lý do giản dị là thời gian không bao giờ đi, không bao giờ chảy. Miêu tả thời gian bằng hình ảnh con người ngồi trong xe lửa nhìn phong cảnh lướt qua, hay đứng bên bờ sông nhìn giòng nước trôi qua đều là sai lầm. Con người thuộc vào phong cảnh, thuộc vào giòng sông, và đối với thời gian con người vừa là chủ thể, vừa là khách thể.

Trong một cuốn sách mới ra, tựa đề *Ngày mà thời gian ngừng lại*, giáo sư Jean Bernard

đưa ra một giả thuyết hoàn toàn tưởng tượng: Vào một giờ phút nào đó, thời gian bỗng nhiên ngừng lại, gây nên muôn vàn xáo trộn trong xã hội, và đặt ra những câu hỏi triết học và khoa học vô cùng nan giải. Nhưng thật ra, nghĩ cho cùng, đó chỉ có thể là kim đồng hồ ngừng lại, hoặc là thời gian ngừng lại cho một số sinh hoạt thôi, chứ không thể nào tất cả thời gian trong vũ trụ ngừng lại được. Bởi vì nếu thời gian ngừng lại sẽ không còn gì hết, sẽ là tận thế. Hơn nữa, sẽ không còn ai để mà nhận định được đó là tận thế!

Làm gì với thời gian? Làm thế nào quản lý được thời gian?

Nhà văn Saint–Exupéry kể lại một hôm ông đáp máy bay xuống sa mạc, và trước khuôn mặt ngơ ngác của một người Maure bản xứ, ông giải thích: “Ông biết không, với chiếc máy bay này, tôi chỉ mất hai tiếng đồng hồ trong khi các ông với đoàn lạc đà phải đi suốt hai tháng”.

– *Nhưng như vậy*, người Maure trả lời, *ông làm gì với thời gian còn lại?*

Vấn đề có lẽ là như vậy: Làm gì với thời gian còn lại? Hay nói một cách thời thượng, làm thế nào quản lý được thời gian?

Phần lớn những tiến bộ khoa học kỹ thuật nhằm mang lại cho con người ngày hôm nay nhiều thời gian hơn. Người ta đi lại nhanh hơn, thông tin nhanh hơn, làm việc nhanh hơn, ăn uống nhanh hơn, nội trợ nhanh hơn. Nhờ những tiện nghi cơ giới và điện tử mỗi ngày một thêm hữu hiệu, những công tác hàng ngày trở nên mỗi ngày một thêm nhẹ nhàng, nhanh chóng. Từ tuần làm việc hơn 40 giờ vào đầu thế kỷ, nay sắp giảm đi còn 35 giờ, và sẽ có triển vọng xuống dưới 30 giờ trong thế kỷ sắp tới. Người ta sẽ có nhiều thời giờ hơn để thể thao, để học hỏi, để giải trí, để dạy dỗ con cái.

Đó là trên lý thuyết, nhưng trên thực tế, tại sao con người mỗi ngày một sống vội vàng hơn, phù phiếm hơn, tại sao tinh thần càng ngày càng căng thẳng hơn, giáo dục gia đình càng lỏng lẻo hơn? Tại sao càng thừa thời gian, người ta lại càng cảm thấy thiếu, cũng như càng kiếm nhiều tiền, người ta lại càng cảm thấy thiếu tiền?

Hiện nay, tất cả thế giới đang hướng về xã hội công nghiệp và kinh tế tư bản (hay “kinh tế thị trường”), với hiệu quả kinh tế tối đa làm chủ đích. Đa số mọi hoạt động trong xã hội đều nhắm vào tăng gia sản xuất, mỗi ngày một nhiều hơn và nhanh chóng hơn. Vì “thời giờ là tiền bạc”, cho nên người ta không có quyền mất những giây phút quí báu. “Fast food, Quick service, Speedy, Express...” đã trở thành những nhãn hiệu thời thượng. Và đương nhiên, stress trở thành căn bệnh của thời đại, với trăm ngàn chứng bệnh, như nhức đầu, đau lưng, táo bón, mất ngủ... Đó là chưa kể tới những tai nạn xe hơi, những trường hợp tự tử, đặc biệt trong giới trẻ, những trạng thái suy sút tinh thần, những đổ vỡ gia đình, nạn ma túy... tất cả những vấn đề ít nhiều liên quan tới stress, do áp lực mà thời gian gây nên.

Nhưng may thay, đã bắt đầu có những phản ứng xuất hiện, chống lại sự “chuyên chế” của thời gian. Thay vì hối nhau: “Magne–toi!” (Lẹ lên), người ta đã bắt đầu khuyên nhủ lẫn nhau: “Relax and enjoy!” (Hãy buông xả và hưởng đời), “Cool!” (Bình tĩnh), “Don’t worry,

be happy!” (Đừng lo nghĩ, hãy sung sướng), “Soyez Zen!” (Hãy Thiền). Người ta đã bắt đầu chấp nhận làm việc ít hơn, với tiền lương ít hơn, hay nghỉ hưu sớm hơn, với viễn tượng hưởng được nhiều hơn thời gian còn lại.

Nghĩ cho cùng, không bị áp lực của thời gian, tức là sự thảnh thơi thần trí, rốt cục quí hơn vàng bạc. Nhiều người đã chối bỏ cuộc sống xô bồ của thành thị để trở về sống giữa thôn quê, theo nhịp sống của thiên nhiên. Người thì quay về với những phương pháp cổ truyền như Dưỡng Sinh, Thiền hay Thái Cực Quyền, người thì dùng thể thao, âm nhạc, nghệ thuật để tìm lại sự thăng bằng thần trí. Không ai bảo ai, con người của cuối thế kỷ XX đang tìm một lối thoát ra khỏi áp lực của thời gian, bằng cách dùng thời gian một cách khôn khéo hơn, cho một hạnh phúc bền bỉ hơn.

Kết luận

Thời gian quả thật là một đề tài vô tận. Tôi ý thức được điều đó trong khi đi sâu vào trận địa..., hay rừng rậm..., hay sa mạc... của thời gian.

Có lẽ cống hiến cả cuộc đời cho đề tài này cũng không hết, huống chi chỉ quan tâm đến nó trong một khoảng thời gian ngắn ngủi.

Nhưng, như một bức tranh cũng có ngày phải vẽ xong vì màu đã khô, một bức tượng phải nặn xong vì đất đã nứt, một bài thi phải trả vì chuông đã reo (cũng lại vấn đề thời gian!), bài phiếm luận này rồi cũng phải chấm dứt.

Vậy làm thế nào kết luận, và liệu có cần kết luận?

Nếu quả đề tài này thật là vô tận, thì không cần gì đến kết luận. Còn nếu muốn kết luận tạm thời, thì chỉ xin đưa ra một nhận xét: Thời gian rất đa dạng và mang đầy nghịch lý.

Thời gian có muôn hình vạn trạng: thời gian của nhà thi sĩ, thời gian của nhà triết học, thời gian của nhà khoa học, thời gian của người Phật tử, thời gian vật lý, thời gian tâm lý, thời gian sâu thẳm, thời gian địa chất, thời gian thẳng dọc, thời gian chu kỳ, thời gian ngày xưa và ngày nay, thời gian xã hội chủ nghĩa và kinh tế thị trường, thời gian đô thị và thôn dã, thời gian cá nhân và tập thể... và còn bao nhiêu thời gian khác nữa. Chúng ta sống nhiều loại thời gian đan díu với nhau, cũng như một sợi dây thừng gồm nhiều sợi dây khác, mỗi sợi dây lại gồm nhiều sợi khác nữa, dài ngắn, to nhỏ, màu sắc khác nhau.

Vậy câu hỏi: “Thời gian là gì? Ý nghĩa của thời gian là gì?” không thể nào trả lời một cách đơn thuần, giản lược.

Thời gian có thể vừa không là gì (theo đạo Phật, Epicure và Einstein), vừa là tất cả (theo Bergson và các nhà thi sĩ). Thời gian nằm ở trong mỗi vật thể của vũ trụ và trong sự sâu thẳm của tâm hồn. Thời gian có mặt trong mỗi phân tử, mỗi tế bào, mỗi giây thần kinh, mỗi suy tư, mỗi cảm xúc.

Cũng như lời của Marcel Proust: *“Một giờ không phải một giờ, đó là một chiếc bình đầy hương vị, âm thanh, dự kiến và hoàn cảnh”*. Hay lời của Jorge–Luis Borges: *“Thời gian là một ngọn lửa thiêu đốt ta. Nhưng chính ta là ngọn lửa”*.

Ngọn lửa thiêu đốt, nhưng cũng vừa chiếu sáng và sưởi ấm cuộc đời. Nếu chúng ta sợ hãi thời gian, thù ghét thời gian, thì cũng phải trân trọng nó, yêu thương nó. Bởi vì nó là sự sống, là tất cả. Tại sao không nhìn nó một cách bình thản, không xúc động, như thể là chính nó, như Chân Như...

“Này,” ông bạn tôi bỗng lên tiếng, “suy nghĩ bàn luận lâu dài về thời gian làm gì, chỉ mất thời giờ vô ích. Triết lý mà không đưa tới hành động thì cũng chỉ là ‘hão huyền trong những hão huyền’, chẳng đáng một đồng xu!”

Tôi giật mình bừng tỉnh: Ông bạn tôi có lý!

Điều quan trọng không phải là hiểu được thời gian là gì, mà là làm gì được trên thời gian, hay đúng hơn với thời gian. Nghệ thuật sống có lẽ là nghệ thuật dùng thời gian, làm thế nào điều khiển được thời gian, mà không bị thời gian điều khiển. Và nếu không làm chủ được thời gian (vật lý), thì ít ra cũng không bị nô lệ bởi thời gian (tâm lý), cũng làm bạn được với thời gian trong mình...

Điều quan trọng có lẽ là ý thức được giá trị của thời gian, tận dụng từng giây phút, không lãng phí thời giờ, luôn luôn quí trọng nó, nhưng cũng đồng thời không chấp chặt vào nó.

Làm thế nào cho mỗi giây phút cuộc đời thêm ý nghĩa, cho bản thân cũng như gia đình và xã hội. Ý nghĩa của thời gian có lẽ là: Làm thế nào cho thời gian thêm ý nghĩa, tuy rằng trong tuyệt đối tự nó không có ý nghĩa. Đối với Albert Camus, chính vì cuộc đời phi lý, cho nên mới phải đem lại cho nó một ý nghĩa.

Xin nhường lại câu cuối cho con chồn nói với Hoàng tử Bé của Saint–Exupéry: *“Chính thời gian ta chăm sóc hoa hồng làm cho hoa hồng trở thành quan trọng”*.

Olivet, mùa thu 1997

Siêu việt thiện–ác

Tôi có một người huynh đệ băn khoăn bởi một vấn đề.

Đó là một đằng theo lời dạy của Lục tổ Huệ Năng, “Không nghĩ thiện không nghĩ ác, cái gì là bản lai diện mục...?”, tức là không còn so sánh, phê phán, nhị biên, để hòa mình, thâm nhập với chân như. Đằng khác lại phải còn biết phải quấy để hành thiện, cải thiện, tức là còn nhị biên.

Như vậy người huynh đệ tự hỏi: Chánh kiến là hành thiện, hay không thiện, không ác? Và đi xa hơn một chút, thế nào là định nghĩa đúng của chữ hành thiện (vì có rất nhiều cặm bẫy hiểu lầm: Biết bao nhiêu kẻ quá khích lại tưởng mình hành thiện)?

Tôi có cảm tưởng rằng câu hỏi đặt ra cũng là câu hỏi chung của nhiều Phật tử, trong đó có tôi. Nỗi băn khoăn, khắc khoải đó hoàn toàn có căn cứ, và không phải là dễ dàng giải đáp.

Chúng ta nhiều khi đứng ở vào một tình thế khó xử, trước hai thái độ chủ trương bởi đạo Phật: Một thái độ tạm gọi là chính thống, có tính chất phổ thông và mô phạm; và một thái độ phóng khoáng, dành cho hạng “thượng căn” , và đặt nặng vào trí tuệ. Nói một cách giản lược, một bên lấy “diệt khổ” làm cứu cánh, theo con đường vạch ra bởi các Bộ Kinh (Nikaya) của đạo Phật Nguyên thủy; một bên lấy “tuệ giác” làm cứu cánh, theo tinh thần Bát Nhã (Prajña–paramita) của Thiền tông.

Nếu không phân biệt thiện–ác, thì làm sao mà hành thiện? Nhưng nếu phân biệt thiện–ác, thì còn vướng mắc vào cái nhìn thiển cận, méo mó, sai lạc của nhị biên, còn chưa thấy được cái Không của sự vật... Phải chăng một bên hướng về tục đế, là sự thật tương đối của cuộc đời, liên quan tới cách xử thế giữa những con người và với cả các sinh vật, với thiên nhiên; và một bên hướng về chân đế, là một sự thật không thể nào diễn tả được, một sự thật như như, sự thật trong sự thật?

Thật ra, tôi có cảm tưởng đạo Phật trong căn bản không phải là một triết lý mô phạm, một hệ thống luân lý, chỉ dậy cho con người phải làm cái này, không làm cái nọ, thiện như thế này, ác như thế nọ. Giới là để giúp định, định là để giúp tuệ. Tự nó giới không có nghĩa lý gì, chấp chặt vào nó còn là một chướng ngại cản trở việc tu hành (giới cấm thủ).

Ngay cả hai từ “thiện” và “ác” cũng không có trong đạo Phật nguồn gốc, mà là những chữ mượn tiếng Trung Hoa để dịch hai từ Pali, “kusala” và “akusala”. “Kusala” gồm các ý muốn gây nên nghiệp tốt (kamma–cetana), đi cùng với 3 căn tốt là không tham (alobha), không sân (adosa) và không si (amoha). Ngược lại, “akusala” gồm các ý muốn gây nên nghiệp xấu, đi cùng với 3 căn xấu là tham (lobha), sân (dosa) và si (moha). Như vậy thì những điều “thiện” là những nhân tốt đưa tới những quả tốt, lìa phiền não, diệt khổ đau, và

những điều "bất thiện" là những nhân xấu đưa tới những quả xấu, phiền não, khổ đau. "Thiện" hay "ác" là tính chất của những gì đưa tới hạnh phúc hay khổ đau. Con người muốn chọn hạnh phúc hay khổ đau, chỉ cần hành thiện hay hành ác. Do đó, một trong những lời kinh quen thuộc nhất đối với người Phật tử là "Không làm các điều ác, Thành tựu mọi việc lành, Giữ tâm ý thanh tịnh, Ấy lời chư Phật dạy" (Kinh Pháp Cú, 183).

Mọi việc như vậy đã có vẻ sáng sủa và giản dị.

Hỡi ôi, cuộc đời không đơn giản, bởi vì chính con người không đơn giản. Triết gia Pháp Montaigne đã có câu "Giữa thiện và ác, chỉ có một nửa vòng xoáy ốc", tức là một đường tơ, kẽ tóc. Có một số điều thiện hay ác thật là phân minh, rõ ràng, nhưng cũng có một số điều thiện hay ác không rõ rệt chút nào, tùy theo hoàn cảnh, xã hội mà thay đổi trắng đen. Chẳng hạn như khi nhìn thấy cảnh tượng một con báo đuổi rượt một con nai, thì chúng ta lấy làm thương hại con nai và cầu mong cho con nai chạy thoát khỏi. Ta có thể lấy súng ra bắn con báo và cứu con nai, và như vậy làm việc thiện đối với con nai và cả gia đình nó. Nhưng làm như vậy cũng là làm việc ác đối với con báo, bởi vì nó sẽ chết hoặc bị thương và sẽ để đàn con nó chết đói. Trong một cuộc chiến tranh cũng vậy, đứng bên này chiến tuyến là người anh em, thiện hữu, bên kia chiến tuyến là kẻ địch, ác đảng. Chỉ cần thay đổi bên chiến tuyến, là thiện–ác thay đổi bên, và làm quay mũi súng.

Lại nữa, một việc thiện mình làm chắc gì đâu đã là một việc thiện? Đó có thể là một việc thiện đối với mình, nhưng không phải việc thiện đối với người nhận. Có thể một việc thiện ngày hôm nay sẽ trở thành một điều ác ngày mai, chỉ có thời gian mới cho biết rõ.

Mình cũng phải tự hỏi rằng làm việc thiện đó là cho mình hay cho người? Nếu là để được tiếng khen, được biết ơn, được mát mẻ trong lòng hay để "lương tâm bớt cù", thì đó còn phải là việc thiện hay không? Hành thiện đúng ra thì phải theo tinh thần "vô ngã", mà đã "vô ngã" rồi, thì không còn người cho, không còn người nhận, không còn người hành thiện nữa.

Cuối cùng, thiện – ác cũng là ở trong tâm của mình, chứ không ở nơi đâu xa lạ. Trong mình có Phật tính, nhưng cũng có Ma vương. Chừng nào chưa hiểu được điều đó, thì mình vẫn chưa hiểu mình (hãy nhớ câu *gnothi seauton* của Socrates), vẫn còn vật lộn với chính mình, vẫn còn phân chia ra cái đầu và cái bụng...

Alan W. Watts, trong cuốn *The Wisdom of Insecurity*, có nhấn mạnh vào điều đó. Con người giống như con rắn mù Ouroboros luôn luôn tìm cách cắn chiếc đuôi của mình. Đó là một vòng luẩn quẩn nó chỉ thoát ra khỏi được khi sáng mắt ra, và ý thức được một cách rõ rệt rằng đầu và đuôi là một, thuộc vào một cơ thể đồng nhất. Ảo tưởng đầu và đuôi tách rời nhau, là do chính cái đầu tạo nên. Khi chúng ta dự kiến làm việc thiện, mà không làm được, đó là tại vì chúng ta tạo dựng nên ảo tưởng "thiện", ảo tưởng "tương lai", rốt cục chỉ là những vọng niệm không hơn không kém. Mộng mị về điều thiện cũng là mộng mị, chứ chẳng cứ là phải mơ tưởng tới điều bất thiện. Mong cầu giác ngộ, giải thoát cũng là vọng niệm, nghĩ đến việc phải làm, nghĩ đến tương lai cũng là vọng niệm (bạn hẳn còn nhớ câu "vô trí, diệc vô đắc... vô sở đắc cố... viễn ly điên đảo mộng tưởng cứu cánh Niết Bàn" trong

Bát Nhã Tâm Kinh).

Một trong những ám ảnh dai dẳng của người hành giả là sự an ninh. Chúng ta sợ sự bấp bênh, nên muốn tìm một cái gì vững chắc, một chiếc kim chỉ nam, một bàn thạch để mà dựa lên, bám víu vào đó. Nhưng càng bám víu vào, lại càng cảm thấy nó trơn tuột, càng chới với giữa dòng nước chảy xiết, càng vùng vẫy lại càng cảm thấy chìm xuống nhanh. Chỉ có cách là bình tĩnh buông thả mình, nương theo dòng nước, rồi mới dần dần xáp lại bờ. Cuộc đời vốn là vô thường, không có gì là vững chắc, phải chịu là như vậy. Nếu đợi cho biển cả lặng im rồi mới nhổ neo, thì e rằng sẽ không bao giờ rời bến.

Cứ luẩn quẩn tự hỏi phải làm thế nào, phương pháp ra sao, đi theo chiều hướng nào, con đường nào... Theo pháp môn nào, chùa nào, thầy nào... Tất cả đều là trật lất!

Chỉ có một chuyện phải làm, đó là ý thức và sống một cách tỉnh thức phút giây hiện tại. Không có bí quyết gì ngoài: “Hãy sống! Hãy nhìn!” (Sois! Regarde!)

A. Watts lấy một thí dụ: Bạn đang nghe một bản nhạc. Tôi bỗng nhiên hỏi bạn: “Hiện giờ, bạn là ai?” Định thần một lát, bạn sẽ trả lời: “Tôi tên là ..., sanh ngày ..., ngụ tại..., làm nghề..., một vợ ... con”. Nhưng câu trả lời này trả lời về quá khứ, chứ không phải về hiện tại của bạn. Lúc nghe câu hỏi, bạn đang nghe nhạc, thì câu trả lời phải là bản nhạc. Bạn đang sống với bản nhạc, thì đáng lẽ ra bạn phải trả lời bằng cách hát lại cho tôi nghe bản nhạc đó.

Giả dụ như tôi hỏi bạn: “Hiện giờ bạn là ai?” thì bạn chỉ cần trả lời bằng cách tiếp tục đọc những giòng chữ này, bởi vì bạn đang sống giữa những giòng chữ này...

Những câu chuyện đối đáp giữa các thiền sư và thiền sinh, hay những hành động đập gậy la hét, véo mũi véo tai, cũng chỉ nhằm kéo hành giả trở về kinh nghiệm sống hiện tại, tức là sự thật duy nhất mỗi người có thể chứng thực được.

“Không làm các điều ác, Thành tựu mọi việc lành...” Lời Kinh Pháp Cú vẫn còn vọng lại trong tai của mỗi người Phật tử. Và không phải chỉ riêng trong đạo Phật, mà trong mọi tôn giáo khác, trải qua mọi thời đại, người ta luôn luôn kêu gọi làm việc lành, tránh việc ác, yêu thương lẫn nhau, xóa bỏ hận thù, hướng về tương lai...

Nhưng mặc dù có cái văn hóa “hướng thiện” phổ biến đó, chúng ta có thể tự hỏi vì sao lịch sử loài người đầy rẫy những điều ác độc, những cuộc chiến tranh, những vụ thảm sát, máu chảy thành sông, xương chất thành núi, gây những đau thương không thể nào tả xiết? Vì sao trong xã hội luôn luôn phải có luật pháp trừng trị và đe răn? Vì sao, sau bao nhiêu thiên niên kỷ phát triển của loài người, với bao nhiêu thành quả đáng kể về khoa học, kinh tế, xã hội, thế giới chúng ta vẫn sống trong những giờ phút tối tăm của lịch sử, giữa nghèo đói và bạo động, mà tác nhân chính vẫn là con người?

Phải chăng là con người không biết đâu là “thiện”, không biết đâu là “ác”? Hay là biết đâu là “thiện” nhưng không làm được, biết đâu là “ác” nhưng không tránh được?

Có lẽ cả hai câu trên đều đúng: “Thiện/Ác” chưa chắc gì đã phân biệt được dễ dàng, và là

một điều hết sức tương đối, như chúng ta đã đề cập đến. Và dù phân biệt được, lý trí con người chưa chắc gì đã thắng được những cái đam mê (passions), mà trong đạo Phật thường gọi là tam độc (tham, sân, si)...

Theo nhà triết học Mỹ Nagel, các lý thuyết đạo đức có thể được phân chia ra làm 2 loại khác biệt: một bên là những lý thuyết "suy luận" (déductive), hay "độc đoán" (autoritariste) dựa lên những tiên đề (axiomes a priori) hoặc những điều tự nó hiển nhiên (évidents en soi), về tốt và xấu, điển hình là triết lý của Kant. Trong đó cũng có triết lý "vị lợi" (utilitaire), như của Bentham: Việc "thiện" là việc làm lợi cho mình và cho người khác, mang lại thú vui hay hạnh phúc cho mình và cho người khác. Bên kia là những lý thuyết "qui nạp" (inductive), với sự từ chối mọi tiền đề siêu hình hoặc chủ thuyết. Chúng không có tính chất ép buộc, sơ cứng, mà ngược lại, cởi mở và có tính chất tiến hóa (évolutive). Như Spinoza, khi ông nói: "Chúng ta không thể nào biết được một cách chắc chắn cái gì tốt hay xấu, nếu không thực sự hiểu được sự vật..." Như vậy, chỉ có trí tuệ mới giúp được con người phân biệt tốt/xấu, thiện/ác.

Thí dụ như khi được biết rằng con bọ ngựa (mantis religiosa) cái, ngay sau khi giao cấu với con đực (bé nhỏ hơn nhiều), giết ngay ông chồng mình và ăn thịt nó một ngấu nghiến, thì chúng ta lấy làm gớm ghiếc. Nhưng khi hiểu rằng con bọ ngựa cái làm như vậy là để nuôi trứng của mình bằng chất đạm cần thiết cho sự phát triển của chúng, thì chúng ta thấy rõ rằng hành động tự nhiên của con bọ ngựa cái chỉ nhằm bảo tồn loài giống, chứ không có lý do gì khác. Bọ ngựa cái không "ác" vì tội "giết chồng", mà bọ ngựa đực cũng không là người cha "gương mẫu", tự "hy sinh" cho đàn con của mình. Dù sao, sau 6 tiếng đồng hồ giao cấu, nó cũng kiệt lực và sớm muộn gì cũng chết, vậy thì làm thức ăn bổ béo cho vợ con nó thì cũng là một điều tiện lợi, phù hợp với nguyên lý tiết kiệm của thiên nhiên!

Nhìn những gì xảy ra trong thiên nhiên, chúng ta sẽ thấy không có "thiện" mà cũng không có "ác". Thiên nhiên không hiền từ mà cũng không ác độc, không thiên vị mà cũng không lãnh đạm. Bởi vì nó không biết đạo đức là gì, đạo đức chỉ là những giá trị mà con người và xã hội tự đặt ra cho mình. Trong thiên nhiên, tất cả những gì xảy ra đều là do sự "tất yếu" (nécessité), bởi vì nếu không xảy ra như vậy, thì sẽ không có như vậy, như vậy,... do luật tiến hóa chung của vũ trụ.

Khoa học cho chúng ta biết rằng ngay trong cơ thể của các sinh vật, trong các tế bào, đã có một hiện tượng gọi là apoptose, tức là sự chết có chương trình (mort programmée) của các tế bào, dường như mỗi tế bào sinh ra đã mang trong mình qui định về sự hủy diệt của nó. Ngoài sự qui định đó ra, còn nhiều sự qui định khác nằm trong các gien di truyền, là nền tảng của các hormones và hệ thần kinh có tác động quyết định lên tập tính các động vật. Chẳng hạn như con ong thợ, khi làm những công việc như hút mật hoa mang về tổ, hay xả mình quyết chiến với những kẻ thù muốn xâm nhập tổ ong để bảo vệ ong chúa, thì nó không hề biết "thiện/ác" là gì, không hề biết hành động của mình là một hành động hy sinh, quên mình vì tập thể. Nó chỉ thể hiện cái bản năng, cái "chương trình" mang trong các gien của nó, và chương trình đó chỉ nhằm một mục đích: bảo tồn nòi giống. Con báo hay con rắn cũng vậy, khi chúng vồ hay cắn mồi, một con "nai vàng ngơ ngác" hay một

“cánh chim bay về tổ ấm”, hành động đó cũng chỉ nhằm bảo tồn sự sống, theo qui định của thiên nhiên.

Chỉ có con người mới đặt ra vấn đề “thiện/ác”, vì đã mất tự nhiên và hồn nhiên...

Trở về các triết lý đạo đức, thì quan niệm của Socrates cũng không khác gì mấy Spinoza, khi ông cho rằng “không có kẻ nào ác một cách cố tình” (nul n’est méchant volontairement). Hành động ác là do một lý do bất thường nào đó thúc đẩy. Khi hiểu được lý do đó, thì người ta dễ thông cảm và tha thứ hơn. Và nếu hiểu rõ được mình, người và sự vật, thì người ta đã không làm ác. Do đó triết lý sống phải dựa lên trên sự hiểu biết. Mạnh Tử cũng quan niệm rằng “nhân chi sơ tính bản thiện”, và Rousseau cho rằng chính xã hội làm hư hỏng con người, làm mất cái bản tính hồn nhiên hoang sơ của nó.

Đạo Phật từ xưa đến nay vẫn đặt nền tảng vào trí tuệ. Trong những lời dạy của Đức Phật trong kinh điển Pali, Đức Phật luôn luôn dùng lý luận và ẩn dụ để dẫn mỗi đệ tử đi tới kết luận của chính mình. Đạo đức của đạo Phật không có tính chất sơ cứng ép buộc, điển hình là khi nói đến Bát Chánh đạo, Đức Phật không định nghĩa thế nào là chánh, ngài để cho mỗi người tự mình biết thế nào là chánh, thế nào là bất chánh. Và kinh Kalama cũng là một trong những lời dạy căn bản của Đức Phật: Hãy giữ tinh thần phê phán, hãy giữ tự do suy tư của mình, đừng đi theo lời đồn đãi, lời truyền thống, lời dẫn giải của bất cứ ai, hãy theo kinh nghiệm của chính mình mà tiến bước, tự mình thấy điều gì tốt thì theo, điều gì xấu thì bỏ...

Mặc dầu trong Phật giáo đôi khi có những truyền thống cứng nhắc (như giới luật, nghi lễ, hay thái độ đối với phụ nữ trong Bát Kỉnh Pháp), nhưng đó không phải là điều cốt yếu trong đạo Phật. Có hay không có những truyền thống đó, cũng không thay đổi gì trong sự phát triển và cách áp dụng đạo Phật trong đời sống hàng ngày. Theo tôi, nếu phải xếp loại theo Nagel, thì tôi sẽ đặt triết lý đạo Đức Phật giáo vào loại “qui nạp” (inductive), ngược lại với các tôn giáo khác. Tức là không có tính chất sơ cứng, giáo điều, bất di bất dịch, mà sẵn sàng mở rộng cho mọi phê bình, mọi tiến hóa. Đạo Phật nguồn gốc đã như vậy rồi, nhưng với tinh thần Bát Nhã của Đại thừa, với sự phân biệt tục đế và chân đế, với tánh Không vào tinh thần Thiền tông thì điều đó lại rõ ràng hơn nữa.

Có lẽ đó cũng là một nơi gặp gỡ giữa Phật giáo và khoa học. Dĩ nhiên khoa học tự nó không có đạo đức, nhưng các nhà khoa học, các cộng đồng khoa học, trong khi áp dụng sinh học vào đời sống, nhiều khi gặp phải những vấn đề đạo đức, và bắt buộc phải giải quyết những vấn đề này ngoài khuôn khổ của tôn giáo. Thí dụ như những vấn đề sinh đạo đức (bioéthique) đặt ra trong cuối thế kỷ XX, đầu thế kỷ XXI này: ngừa thai, thụ thai trong ống nghiệm, ghép bộ phận, kiến tạo di truyền, sinh sản vô tính, v.v.. Những bước tiến của khoa học – kỹ thuật, những đổi thay của xã hội, bắt buộc các nhà khoa học phải áp dụng một triết lý đạo đức uyển chuyển, cởi mở, với khả năng sửa đổi, phê bình, và đặt lại vấn đề các tiêu chuẩn đạo đức, để giải quyết những vấn đề mới xuất hiện, với những dữ kiện mới, trong một khung cảnh văn hóa mới. Đó là cái mà nhà thần kinh sinh học Pháp J.P. Changeux gọi là “đạo đức từng bước nhỏ” (éthique des petits pas). Một nền đạo đức không thần khải, không

siêu hình, không lý thuyết, không cố định, vì phải luôn luôn được xây dựng từng bước một, để phù hợp với thực tế.

Siêu việt "thiện/ác" không có nghĩa là coi "thiện/ác" như nhau, là chủ trương thế nào cũng được, và con người muốn làm gì cũng được trong xã hội.

Trong một xã hội, một đoàn thể, phải có những giá trị đạo đức, những mốc, những tiêu chuẩn để qui định những lề luật cuộc sống. Những đèn đỏ, những bảng stop để tránh những va chạm, những đụng độ làm mất hòa khí giữa nhau. Thiện và ác là những giá trị đạo đức, cũng như tiền bạc, hàng hóa là những giá trị kinh tế đã được qui định giữa những con người, không thể thiếu sót được, tuy biết rằng đó chỉ là những qui ước tương đối và tạm bợ.

Siêu việt "thiện/ác" là vượt lên khỏi "thiện/ác", không còn bị vướng mắc, bận tâm về vấn đề đó nữa, bởi vì việc thiện đã trở thành tự nhiên rồi, khi đi đứng nằm ngồi, từ thân khẩu ý sinh ra đều là hành thiện, đều gây nghiệp tốt, nghiệp lành. Những người siêu việt được "thiện/ác" như vậy – có thể gọi là đã giác ngộ – quả là hiếm hoi, muôn người chưa có một. Phải tu tâm dưỡng tánh bao nhiêu năm trời (hay bao nhiêu kiếp sống?) mới được như vậy. Nhưng tôi tin rằng con người tầm thường cũng có thể, trong những giây phút nào đó, siêu việt được "thiện/ác". Nếu sống thật trong hiện tại, một cách hồn nhiên, giản dị, không tiếc gì, cầu gì, lo gì, muốn gì...

Rốt cục, "thiện/ác" cũng là ở cái tâm của mình.

Trong Truyện Kiều, Nguyễn Du cũng tỏ ra là một người hiểu sâu xa đạo Phật khi ông kết luận: *"Thiện căn ở tại lòng ta, Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài"* (Trần Trọng Kim giải thích là cái tâm của nhà Phật bao hàm thống nhất được cả ba phương diện của đạo Nho là tam tài: thiên, địa, nhân).

Đối với tôi, người Phật tử phải vừa một đằng hướng thiện một cách tự nhiên, trau dồi cái thiện tâm và thiện cảm (empathie) của mình đối với mọi người, mọi sinh vật, vừa một đằng khác giữ một cái nhìn sáng suốt, siêu việt thiện/ác. Phải hiểu mình, hiểu người, hiểu những qui luật của thiên nhiên để đừng bị dằn vặt bởi những mâu thuẫn nội tâm và những vướng mắc do lối nhìn nhị nguyên, xa rời thực tế và chỉ cản trở sự tu học của mình.

Olivet, 1/4/2004

Tâm là gì?

Nói tới cái *tâm*, người Phật tử nào cũng mắt sáng lên, lắng tai nghe.

Ôi, cái *tâm* huyền bí, mầu nhiệm, mông lung, sâu thẳm! *Tâm* linh, *tâm* hồn, *tâm* Phật, *tâm* ấn, *tâm* kinh... Rồi còn bao nhiêu câu nổi tiếng nữa như "Phật tại *tâm*", "tức *tâm* tức Phật", "*tâm*, Phật, chúng sinh, tam vô sai biệt", "dĩ *tâm* truyền *tâm*", v.v..

Nhưng cái *tâm* là gì mới được chứ? Nó nằm ở đâu? Ở trái *tim* trong cơ thể con người ư?

Đó là quan niệm cổ xưa, khi người ta còn cho trái tim là nơi tụ họp của tất cả các cảm xúc, tình cảm. Trái tim đứng một vị trí trung tâm trong cơ thể, hơn nữa tim đồng nghĩa với sự sống, tim còn đập thì con người còn sống, tim ngừng đập thì con người đã chết. Người xưa quan niệm giản dị như vậy, nên mới dùng chữ *tâm* để dịch chữ Phạn *citta* trong kinh điển Phật giáo.

Phải đợi đến thế kỷ thứ XVII, nhờ các nghiên cứu của nhà sinh lý học W. Harvey, người ta mới biết rằng trái tim chỉ là một chiếc cơ, một bắp thịt với chức năng duy nhất là bơm máu chảy trong các mạch máu. Một máy bơm tự động, làm việc ngày đêm không bao giờ ngưng nghỉ, không bao giờ... đình công, đập hơn 2 tỉ lần trong một đời sống 60 năm. Một bộ phận có vẻ giản dị, nhưng thật ra là một kỳ công của tạo hóa.

Điều đáng chú ý là người Trung Quốc cổ xưa đã biết nhận xét rất tinh tế khi viết chữ *tâm* in hệt một trái tim (心), với hai tâm nhĩ và tâm thất. Trong khi tại Tây phương, người ta thường tượng trưng tình yêu bằng *hình trái tim*, trông giống một lá khoai hơn là một trái tim, đôi khi bị bắn xuyên qua bởi một mũi tên... Dù sao, chỉ còn một thiểu số người vẫn tin rằng trái tim là nơi phát xuất và tụ họp của cảm xúc và tình cảm, hoặc ý nghĩ sâu kín của mình, như trong các từ *nội tâm*, *tâm địa, tâm khảm, dụng tâm* hay thành ngữ *đánh trúng tim đen*, *khẩu Phật tâm xà*...

Lý thì là như vậy, nhưng người ta vẫn hàng ngày dùng những từ hay thành ngữ có chữ tim, như *trái tim vàng*, *hảo tâm*, *lương tâm*, *nhẫn tâm*, *yên tâm*, un *grand coeur*, le *coeur gros*, avoir du *coeur*, *coeur vaillant*, tenir à *coeur*... Tất cả những thói quen đó làm cho nhiều người trong tiềm thức vẫn hướng về trái tim khi nói đến cái *tâm*.

Nhưng tim không phải là bộ phận duy nhất được gán vào chức năng cảm xúc, tình cảm. Ngày xưa, người ta cũng cho rằng *lòng dạ* là nơi chứa đựng những tình cảm mạnh mẽ nhất. Bằng chứng là các từ như *đau lòng*, *mủi lòng*, *động lòng*, *chạnh lòng*, *nỡ lòng*, *phải lòng*, *hài lòng*, *mích lòng*, có *lòng dạ* nào, *đứt ruột* hay *đoạn trường* (bạn còn nhớ chăng câu chuyện người thợ săn bắn chết một con vượn con, vượn mẹ ôm con vào lòng khóc than thảm thiết rồi lăn ra chết, mổ bụng ra thì thấy ruột của nó đã đứt ra từng khúc...; dĩ nhiên, đó chỉ là một câu chuyện tưởng tượng đầy thi vị!). Hoặc những câu ca dao như: "Chiều

chiều *lại nhớ* chiều chiều, *trông về quê mẹ chín* chiều ruột đau". Đối với người Tây phương cũng vậy, chỉ có *lòng dạ* mới là nơi bung ra những cảm xúc sâu kín, mãnh liệt nhất của tâm hồn (*s'exprimer avec ses tripes*)...

Vậy, chúng ta có thể tự hỏi tại sao người ta lại cho rằng cảm xúc, tình cảm phát xuất từ *trái tim* hay *lòng dạ*?

Lý do cũng giản dị. Mỗi khi chúng ta bị cảm xúc tràn ngập, thì những hiện tượng đầu tiên được cảm nhận là: tim đập dồn dập, ruột quặn đau... Nhà tâm lý học W. James đã nhấn mạnh vào điều đó: những biểu hiện trong cơ thể xảy ra trước khi con người ý thức được cảm xúc của mình. Ví dụ như vừa thoáng nhìn thấy một bóng người, trống ngực tôi đã đập thình thịch, bụng tôi thốn lại, sau đó tôi mới nhận ra là người tôi đã thầm yêu trộm nhớ từ lâu...

Thật ra, những biểu hiện tim mạch hay tiêu hóa đó là do hệ *thần kinh* thực vật, tự trị (système neuro–végétatif, autonome) điều khiển, chứ không phải là phát xuất từ những bộ phận như tim mạch hay lòng dạ.

Cắt rời khỏi hệ thần kinh, tim, dạ dày và ruột chỉ có những chức năng hạn hẹp của chúng: một máy bơm phân phối máu tới các mô; một chiếc bao chứa đựng, nhào trộn thức ăn và bài tiết axit và pepxin; một cái ống bài tiết enzim và hấp thu thức ăn, nước và muối khoáng... Tim tự nó không biết đập toán loạn, dạ dày tự nó không biết đói hay no, ruột tự nó không biết quặn đau hay tiêu chảy.

Và dĩ nhiên, miệng tự nó không biết la hét, chửi rủa hay nói những lời êm dịu, yêu thương, không biết ca hát hay tụng kinh, hay mím lại, vì "uổng khẩu vô ngôn"... Những bắp thịt điều động miệng đều được điều khiển bằng hệ thần kinh, bằng *não* bộ. Rõ ràng, tuy miệng quan trọng để biểu lộ, nhưng *tâm* không phải ở miệng! Mà cũng không ở tim, không ở ruột...

Vậy thì *tâm ở* đâu? Các nhà khoa học từ thế kỷ thứ XIX đều biết rằng *tâm* là *ở* trong *não*, đúng hơn *tâm* là sự vận hành của *não*. Nhưng vẫn còn một số người không nhỏ không chấp nhận sự kiện đó. Đối với họ *não* là *não*, và *tâm* là *tâm*, một bên là thể chất, một bên là tinh thần (cũng như *thân* và *tâm),* không thể nào lẫn lộn với nhau. Điều khó chấp nhận nhất là giản lược *tâm* con người vào một mớ nơ rôn, dù số lượng những nơ rôn đó cao đến đâu chăng nữa (khoảng một trăm tỉ), và những phản ứng hóa học trong não phức tạp đến đâu chăng nữa.

Thật ra, thái độ chối từ đó phát xuất từ một sự phân biệt và đánh giá thấp/cao giữa tinh thần và vật chất. Đa số chúng ta thường có thành kiến, đánh giá tinh thần cao hơn vật chất, ca tụng tinh thần và khinh rẻ vật chất. Chúng ta cũng chấp tướng, khi nhìn thấy bộ *não* con người chỉ như một miếng đậu hủ lớn chưa đầy 1 kí rưỡi, và hình dung cái *tâm* bao la, tinh tế, chứa đựng bao nhiêu hiểu biết, kí ức và tình cảm, vô cùng phong phú và phức tạp...

Cái tâm phân biệt và đánh giá đó làm chúng ta không chấp nhận được *tâm* là *não*.

Nhưng thật ra, chúng ta có lý do gì để khinh rẻ *não* so với *tâm*, nơ rôn so với tư tưởng, cũng như ghê tởm cục phân và ái mộ đóa hoa? Các bạn Thiền chắc hẳn còn nhớ ngày xưa mình thường nói đùa (hay nói thật) với nhau: "Đóa hoa là phân bò đã thành, và phân bò là đóa hoa sẽ thành..."

Tại sao người ta có thể chấp nhận được từ *trí não*, nhưng *tâm não* lại không? Lý do có thể là người ta vẫn tách rời lý trí và tình cảm, và chấp nhận được lý trí nằm ở trong não, nhưng tình cảm thì không!

Một điều quan trọng làm cho người ta không chấp nhận *tâm* là *não*, chính là tính chất vô thường của *não*, trong khi người ta vẫn hi vọng rằng *tâm* mãi thường còn, từ kiếp này qua kiếp khác. Khi cơ thể con người chết đi, thì *não* cũng vĩnh viễn bị hủy diệt (ngày nay, định nghĩa theo luật của sự chết là sự ngừng hoạt động của *não*, mặc dù tim, phổi vẫn hoạt động). Như vậy nếu *tâm* là *não,* thì cái gì còn lại để tái sinh? Còn gì là thức tái sinh?

Câu hỏi thật là hóc búa, khó lòng trả lời được một cách khách quan, một cách khoa học, không dựa vào đức tin, giáo điều, vào những gì đã được đọc hay nghe kể lại. Đáng lẽ theo tinh thần Kalama, người Phật tử tới đây phải ngừng mọi phê phán, đợi cho đến khi tự mình kiểm chứng... nếu một ngày kia kiểm chứng được!

Trở về giáo lý nguyên thủy của Đức Phật Thích Ca, cái *ngã* tạm thời của chúng ta là do sự tụ họp của *ngũ uẩn* (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Tất cả các uẩn đó vô thường, và sự tụ họp đó cũng vô thường. Đến khi cái thân tứ đại này tịch diệt, thì các uẩn rời nhau ra, cũng như thịt, xương, da, tóc, lục phủ, ngũ tạng... Cái *ngã*, ngay từ khi còn sống, cũng là tạm bợ, là giả danh rồi, huống chi là lúc chết, khi các uẩn tách rời nhau mà biến đổi... Nếu chúng ta tin ở một cái *ngã*, một linh hồn vĩnh cửu, một thọ giả (*pudgala*), và còn chấp vào đó, thì chúng ta không nghe lời Phật dạy trong Kinh Kim Cương: *"Nếu Bồ tát mà còn có ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng (pudgala–lakshana), thì không phải là Bồ tát"*.

Từ lâu, tôi vẫn cho rằng tin hay không tin vào luân hồi/tái sinh thì cũng không thay đổi gì về cách tu học đạo Phật. Ai cũng biết rằng khái niệm luân hồi/tái sinh (*samsara*) có trước đạo Phật, và không phải là điều chính yếu trong đạo Phật. Điều chính yếu trong đạo Phật là tự giải thoát khỏi khổ đau – hay tự giác khỏi vô minh – *nơi này và tại đây*.

Đối với *tâm não* cũng vậy. Theo tôi, *tâm não* là một, và không có lý do gì phân biệt *tâm* và *não*, cũng như tách rời *tâm* và *thân*. *Tâm* và *não* là hai khía cạnh của một thực tại, hai mặt của một bàn tay. Cũng như ánh sáng có thể nhìn dưới khía cạnh sóng (onde) hay khía cạnh hạt (corpuscule), điều đó không thay đổi gì về đặc tính của ánh sáng.

Điều tiện lợi không nhỏ là nhờ những khám phá mới mẻ của các môn *thần kinh* học (neurosciences), người ta có thể cải tiến và gia tăng sự hiểu biết về *tâm lý* học, đồng thời soi sáng một số điểm cho những người tu học Phật. Mặt khác, những kinh nghiệm ngàn năm của đạo Phật có thể tỏ ra rất quí báu đối với các nhà *thần kinh* học, và ảnh hưởng lên chiều hướng nghiên cứu khoa học bằng tính chất nhân bản và thực tiễn của chúng.

Một trong những người đầu tiên ý thức được điều đó là đức Đạt Lai Lạt Ma thứ 14, Tenzin Gyatso. Từ 1987 và gần như mỗi năm, ngài đã tích cực tham gia vào những khóa hội thảo "*Tâm* và sự sống" (Mind and Life) tổ chức cùng với một số nhà chuyên môn về *thần kinh* học, và như vậy đã tỏ ra là một người tiên phong đóng góp vào công việc bắc một chiếc cầu giữa khoa học và đời sống tâm linh.

Nói chung, phương pháp của khoa học là thí nghiệm và phương pháp của đạo Phật là thực nghiệm. Khoa học lấy lý trí làm căn bản, trong khi đạo Phật dựa lên trực giác nhiều hơn. Cả hai đều nhằm mục đích hiểu biết, và hướng đến sự thật. Đối với Đức Phật, có sự thật tương đối (*samvriti–satya*) và sự thật tuyệt đối (*paramartha–satya*), trong khi đối với khoa học, sự thật chỉ tương đối và có giá trị trong một hệ dọc (paradigme) nào đó thôi.

Vậy thì không có một lý do nào cho phép người ta đối chọi khoa học với đạo Phật. Không có lý do gì khoa học và đời sống tâm linh chống lại nhau, không có lý do gì cả hai – đều nhằm mang lại hạnh phúc cho con người – không cộng tác được với nhau, không bổ túc cho nhau, vì lợi ích chung của nhân loại...

Người ta thường nhìn khoa học với một con mắt ngờ vực, ngán sợ, vì khoa học, kỹ thuật có khả năng tàn phá khủng khiếp, và để lại trong lịch sử bao nhiêu đau thương tang tóc. Hình ảnh hai trái bom nguyên tử nổ trên Hiroshima, Nagasaki và hai chiếc phi cơ lao mình vào phá hủy WTC ngày 11 tháng 9 còn in sâu trong mọi ký ức, đó là chưa kể tất cả những tệ hại khác gây nên bởi khoa học và kỹ thuật cho con người và trái đất...

Nhưng chúng ta cũng không thể nào phủ nhận những thành quả tích cực của khoa học: Ngoài những đột phá y học từ thế kỷ thứ XIX, như vacxin, thuốc kháng sinh, và sự cải tiến về vệ sinh, đã cứu sống bao nhiêu nhân mạng, thì những bước tiến về trồng trọt, chăn nuôi, kỹ nghệ và bao nhiêu hiểu biết và kỹ thuật mới đã thay đổi cục diện của đời sống con người. Điều đáng tiếc là chỉ có một phần của nhân loại được hưởng thụ những thành quả đó, do sự phân phối còn quá bất công!

Ngày hôm nay, trong một xã hội, không thể nào không có khoa học. Khoa học đã trở thành thiết yếu, và không có gì ngăn cản được bước tiến của nó. Của *chúng* đúng hơn, vì khoa học ngày nay đã tách ra làm rất nhiều ngành, càng ngày càng chuyên sâu, càng thêm phức tạp. Sự tranh chấp giữa các quốc gia trên thế giới trong thế kỷ XXI sẽ chủ yếu là một sự tranh chấp về kinh tế, điều đó đã rõ, nhưng theo các nhà tương lai học, đằng sau đó sẽ có một sự tranh đua kịch liệt về khoa học kỹ thuật, về "chất xám". Các cường quốc hiện nay cũng là những nước đứng hàng đầu về đầu tư trên nghiên cứu khoa học...

Thật ra khoa học không có chủ đích gì, ngoài sự hiểu biết. Áp dụng khoa học theo chiều hướng này hay chiều hướng khác là do *ý muốn* con người, cũng như một con dao có thể dùng để làm bếp hay dùng để đâm giết. Trách nhiệm không nằm ở con dao, cũng không ở người thợ chế tạo con dao, mà ở người cầm dao.

Rốt cục cũng trở lại cái *tâm*. Và cũng vì lý do đó, cho nên khoa học và tâm linh phải phát triển song song với nhau, bổ túc cho nhau, cộng tác với nhau.

Hơn nữa, nhìn dưới một góc độ nào đó, thì đạo Phật chính là một khoa học. Một khoa học ứng dụng, một khoa học *tâm thần*, một *tâm lý* trị liệu. Vậy thì tại sao lại so sánh đạo Phật với khoa học?

Cuối cùng, có một điều gây nên lo ngại lớn cho những người nghi ngờ ở khoa học: Đó là viễn tưởng của một sự chế ngự, và có thể nô lệ hóa *tâm lý* con người bằng khoa học, kỹ thuật. Nhỡ một ngày kia, các nhà khoa học tìm ra, qua các thuốc men hay kỹ thuật kích thích thần kinh (bằng điện cực hay microchip đặt trong một vùng não), cách thay đổi *tâm thức* con người theo một chiều hướng nào đó?... Kịch bản tương lai vô cùng đen tối và kinh hoàng đó đã được nhà văn Aldous Huxley phác họa từ năm 1931 trong cuốn *Thế giới hoàn hảo (Le meilleur des mondes)*.

Ba phần tư thế kỷ đã qua, kịch bản thảm họa đó rõ ràng đã không trở thành sự thật:

1. Có nhiều cháu bé đã được thụ thai trong ống nghiệm, nhưng đã mang lại hạnh phúc cho bao nhiêu gia đình;

2. Có những kẻ vẫn dùng các chất ma túy để tìm những cảm giác khoái lạc nhất thời rồi lệ thuộc chúng, nhưng đó không phải là chất "soma" do những nhà khoa học chế ra;

3. Các dược liệu dùng để điều trị các bệnh loạn *thần kinh* (névroses) và *tâm thần* (psychoses), tuy chỉ có tác dụng tạm thời, nhưng không làm thay đổi phẩm chất con người;

4. Người ta đã dùng những phẫu thuật *thần kinh* để điều trị, một cách hữu hiệu và mỗi ngày một chính xác hơn, các bệnh như khối u, động kinh, Parkinson, v.v., nhưng tuyệt đối không bao giờ để đem lại những trạng thái thay đổi *tâm thức* (états modifiés de la conscience)...

Nếu chúng ta tin tưởng ở con người (như Đức Phật đã tin tưởng khi ngài quyết định chuyển Pháp luân), thì dĩ nhiên chúng ta phải tin tưởng ở khoa học. Bởi vì khoa học không phải từ trên trời rơi xuống, mà do con người tạo ra, bằng *tâm não* của mình, với những hiểu biết trao truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác.

Để minh họa những điều vừa nói, tôi xin vắn tắt kể lại kinh nghiệm sống của bác sĩ Jill Bolte Taylor, thuật lại trong cuốn sách bà mới ra, *Voyage au–delà de mon cerveau* (*My stroke of insight – A brain scientist's personal journey*, 2006). Bà là một giáo sư chuyên môn về giải phẫu học thần kinh (neuro-anatomie) tại Hoa Kỳ, tốt nghiệp trường Đại Học Y Harvard, vừa mới 37 tuổi, bỗng nhiên bị một cơn xuất huyết *não* nặng do một dị dạng mạch máu bị vỡ, phá hủy một phần lớn của bán cầu *não* trái. Nhờ một ý chí mạnh mẽ phi thường, bà đã kiên trì tập luyện cho đến khi hoàn toàn phục hồi chức năng và trở lại một cuộc sống bình thường.

Nhưng điều đã thúc đẩy bà thuật lại và giải thích kinh nghiệm của mình 10 năm sau, là cảm giác tràn đầy hạnh phúc, lâng lâng như trên một đám mây, hòa đồng trong vũ trụ, mà

bà đã nhận thấy trong thời gian *não* trái bà đang ngừng hoạt động. Đó chính là dấu hiệu của sự trội lên của *não* phải, bởi vì theo sự giải thích của bà, *não* phải chủ về sự cảm thông, sự hòa đồng với thế giới, về sự an tĩnh, bình thản, không kể gì đến thời gian, đến quan hệ mình/người. Trong khi đó, *não* trái chủ về suy nghĩ, tính toán, đắn đo thời giờ, quá khứ/tương lai, quan hệ mình/người. Tình trạng tâm lý con người là kết quả của sự thăng bằng giữa *não* trái và *não* phải.

Bà kể chuyện trước khi bà bị tai biến máu *não*, thì bà là một người có *não* trái làm việc tích cực và liên tục, hết bài giảng này tới báo cáo nghiên cứu khác, rồi lại thêm hoạt động cho một hội đoàn xin bệnh nhân hiến *não* cho y học sau khi chết ... Khi bà bị tai biến máu *não*, thì *não* trái bỗng nhiên lặng im, để cho *não* phải một mình hoạt động, mang lại một cảm giác hạnh phúc như chưa từng có, tràn đầy tình thương, hòa đồng với vũ trụ bao la, như đạt Niết Bàn... Và đến khi *não* trái dần dần phục hồi, thì tiếng nói của nó thì thầm trở lại, hay văng vẳng bên tai: "Này coi chừng, cái này đúng cái này sai... cái này đẹp, cái kia xấu... lỡ người ta nói này, lỡ người ta nói nọ... tiếc quá, giá mà mình... không biết mai kia sẽ ra sao..." Bà biết vậy, cho nên khi phục hồi trở lại, bà lựa chọn kỹ lưỡng, không để cho những tư tưởng rối rắm, tiêu cực, những thành kiến vớ vẩn xâm nhập đầu óc bà. Bà chủ trương làm sao cho *não* phải hoạt động tích cực hơn, và mỗi khi cần thiết, "bịt miệng" tiếng nói huyên thuyên, ồn ào của *não* trái: "Im đi một chút có được không, *não* trái của tôi ơi?"...

Bà cũng ý thức rằng những phương pháp tập luyện *tâm* theo truyền thống Á châu, như Thiền, Thái Cực Quyền, Khí Công, v.v. có thể mang lại được một sự thăng bằng giữa hai *não*, và rất có lợi ích trong đời sống Tây phương, chủ yếu dựa lên *não* trái, với những hậu quả như dễ bị lo lắng và trầm cảm...

Vô hình chung, bà đã khám phá ra, qua kinh nghiệm bản thân, những điều quan trọng đưa tâm não học ứng dụng đến sát gần đạo Phật: Tập luyện làm sao cho *não* trái, là nơi phát xuất *tâm* chấp ngã, chấp thường, *tâm* phân biệt, *tâm* đắn đo suy tính, *tâm* phê phán, tạm ngưng hoạt động, để cho *não* phải, là nơi phát xuất *tâm* từ bi, *tâm* mở rộng, *tâm* không phân biệt không gian và thời gian, *tâm* hòa đồng với vũ trụ, có dịp phát triển.

Phải chăng đó chính là phương pháp các vị Thiền sư đã dậy bảo: "biết vọng không theo", "khám phá ông chủ của mình", hay "để lắng đọng thì nước trong", "khi mây tan thì trăng sáng"?...

Được biết kinh nghiệm sống của BS Taylor không làm thay đổi gì cái nhìn của tôi về đạo Phật.

Hơn bao giờ hết, tôi cảm nhận rõ ràng rằng đạo Phật chính là một trong những phương pháp tu luyện *tâm thần* (hay *tâm não,* hay *tâm linh*) – cứ gọi một cách vắn tắt là *tu tâm* – hữu hiệu nhất, nhằm giải phóng con người và mang lại hạnh phúc.

Con người quả là loài duy nhất trong chúng sinh có khả năng tuệ giác và tự giải thoát: Đó là khả năng dùng *tâm não* của chính mình để chuyển đổi *tâm não* của mình, cho đến

khi không còn mình nữa.

Theo tôi hiểu, đó cũng là ý nghĩa của "Mười bức tranh chăn trâu".

Olivet, 25 tháng 12 năm 2008

Đạo Phật trước những vấn đề sinh đạo đức (bioéthique)

Chỉ trong vòng 50 năm qua, ngành sinh học và y học thế giới đã phát triển nhanh chóng hơn là trong khoảng thời gian 50 thế kỷ trước, về hiểu biết cũng như khả năng tác động của con người trên sự sống. Sự phát triển này cũng làm nẩy sinh lên một số vấn đề đạo đức mới, được gom lại dưới danh từ "sinh đạo đức" (bioéthique). Những vấn đề này mỗi ngày một thêm phức tạp, chúng đã vô hình chung vượt khỏi khuôn khổ chuyên môn và được đặt ra một cách rộng lớn cho toàn thể xã hội.

"Sự phát triển của ngành nghiên cứu bắt buộc chúng ta phải tự đặt lên những câu hỏi căn bản: Sự chết là gì, nếu những bước tiến của kỹ thuật hồi sức cho phép kéo dài một cuộc sống sinh dưỡng gần như vô tận? Sự sống là gì, nếu người ta có thể tạo dựng lại những nguyên tố của nó? Cá nhân là gì, nếu những thí nghiệm di truyền có thể tác động được lên bản sắc con người?"

Đó là những lời phát biểu của cố tổng thống F. Mitterrand trong buổi khai trương thành lập Uỷ ban Tư vấn Quốc gia về Đạo đức trong Sinh học và Y học (Comité Consultatif National d'Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé) năm 1983 tại Pháp. Uỷ ban này gồm có một số nhà triết học, xã hội học, luật gia, dân biểu, đại diện tôn giáo và hội đoàn gia đình, y sĩ và nghiên cứu viên về sinh học. Trong những năm sau, các Uỷ ban Đạo đức Quốc gia lần lượt được thành lập tại các nước khác như Đan Mạch, Úc, Thụy Điển, Ý Đại Lợi(6), Gia Nã Đại(7), Y Pha Nho(8), v.v..

Nhiệm vụ của những Uỷ ban này là giúp các chính phủ và quốc hội đi tới ấn định những bộ luật liên quan tới những vấn đề sinh học và y học mới, dưới sức ép của dư luận và thời sự, chẳng hạn như bộ luật Sinh Đạo đức ban ra ngày 29 tháng 7 năm 1994 tại Pháp, quy định sự tôn trọng thi thể, nghiên cứu di truyền trên con người, sự trao tặng và sử dụng các bộ phận, trợ giúp thụ thai và chẩn đoán trước khi sinh đẻ, để bổ túc những bộ luật đã ban ra từ trước về ghép bộ phận, thí nghiệm trên người sống, ngưng thai cố ý và ngưng thai điều trị.

Trong các xã hội tân tiến, những sự đối chọi giữa đạo đức và pháp luật xảy ra một cách thường xuyên. Trước sức ép của những phát triển y học và khoa học, đồng thời những chuyển đổi sâu rộng về tập quán xã hội, người ta có thể tiên đoán rằng chắc chắn sẽ còn nhiều sự đổi thay về các bộ luật sinh đạo đức trên thế giới.

Là một Phật tử và đồng thời một nhà khoa học sống va chạm thường xuyên với những vấn đề đó, tôi không thể nào tránh khỏi tự đặt lên một vài câu hỏi, chẳng hạn như:

1. Đạo Phật có những thái độ như thế nào trước những vấn đề sinh đạo đức?
2. Những thái độ đó có khác biệt gì với các tôn giáo thần khải không?
3. Làm thế nào tìm thấy giải đáp cho những vấn đề phức tạp của xã hội ngày hôm nay, trong một giáo lý đã ra đời cách đây hơn 2.500 năm và chỉ có những phát triển đáng kể trong vòng 1.000 năm sau? Nói một cách khác, đạo Phật có thể nào bàn luận về khoa học, trong khi khoa học chỉ mới thành hình từ khoảng 400 năm nay?

Nếu lấy kinh điển làm điểm tựa cho giáo lý, thì tôi thấy chỉ có hai cách trả lời cho câu hỏi khúc mắc này:

1. Hoặc chúng ta tìm thấy những lời giải đáp đó trong kinh điển.

b. Hoặc chúng ta không tìm thấy.

Nếu tìm thấy những lời giải đáp trong kinh điển, thì chắc sẽ không còn vấn đề gì. Nhưng thật ra ai nấy cũng thừa biết rằng dù cố gắng tới đâu chăng nữa cũng không thể nào tìm thấy những lời giải đáp đó một cách cặn kẽ trong kinh điển, và sẽ phải cần rất nhiều trí tưởng tượng để đoán mò (như khi đọc Nostradamus hay Sấm Trạng Trình), vì một lý do rất giản dị: Kinh điển, cũng như mọi sự kiến tạo của con người, đều thuộc vào lịch sử và không thoát khỏi hạn chế của thời gian.

Còn nếu công nhận không thể nào tìm thấy những lời giải đáp đó trong kinh điển, thì chúng ta bắt buộc phải cùng nhau can đảm dựa lên giáo lý căn bản, lên cái cốt tủy tinh hoa của đạo Phật, mà suy luận ra, sáng tạo ra những giải đáp thích hợp. Đó chính là tinh thần khế cơ khế lý, cần được áp dụng để hiện đại hóa, để thích hợp hóa đạo Phật với thời đại.

Để thêm phần xây dựng và hiệu quả, tôi xin đề nghị một số tinh thần làm việc sau đây:

– Khiêm tốn, bởi vì những đóng góp của mỗi người đều nhỏ bé, trong một công trình khó khăn, dài hạn, tập thể, cần một sự tham khảo và đóng góp ý kiến rộng rãi, của những người thuộc nhiều ngành khác nhau, trong khuôn khổ một Ủy ban Nghiên cứu về Sinh Đạo Đức Phật giáo chẳng hạn;

– Mạnh bạo, với tinh thần sáng tạo, bởi vì chính chúng ta, những người cư sĩ Phật tử, có nhiệm vụ nghiên cứu và đề nghị ra một nền tảng sinh đạo đức theo đạo Phật;

– Cởi mở, tránh những giáo điều, thành kiến, nguyên tắc sơ cứng;

– Linh động, sẵn sàng đặt lại vấn đề, bởi vì trong đạo Phật cũng như trong khoa học, không có sự thật nào là tuyệt đối, vĩnh cửu, tất cả đều biến chuyển không ngừng;

– Thực tiễn, rút ra bài học từ những kinh nghiệm sống, những trường hợp cụ thể, chứ không phải từ lý thuyết suông.

Khung cảnh chung của sinh đạo đức

A) Một số định nghĩa

1. Trước hết, phải phân biệt đạo đức (éthique) và luân lý (morale).

Về nguồn gốc, chữ luân lý (morale) phát xuất từ chữ La Tinh *mores*, trong khi chữ đạo đức (éthique) phát xuất từ chữ Hy Lạp *ethos*, cả hai đều có nghĩa là tập quán (moeurs), nhưng luân lý thường được coi như một cái gì cổ hủ, sơ cứng, tùy thuộc vào khung cảnh xã hội, trong khi đó đạo đức có tính chất suy luận, phê phán và được Aristote coi là một trong những ngành đầu tiên của triết học. Đạo đức bao gồm những câu hỏi, những vấn đề cần phải được thảo luận, với tinh thần sáng suốt, chừng mực đặc thù của tư tưởng Hy Lạp cổ xưa.

2. Y đức (éthique médicale) là đạo đức của người y sĩ, nằm trong khuôn khổ của sinh đạo đức.

3. Sinh đạo đức (bioéthique, bioethics) là một danh từ được V.R. Potter, tác giả của cuốn sách *Sinh đạo đức, chiếc cầu cho tương lai*, dùng lần đầu tiên năm 1971 tại Hoa Kỳ. Sinh đạo đức được G. Hottois định nghĩa là "một toàn thể nghiên cứu, phát biểu và thực hành, thường là đa ngành, nhằm mục đích làm sáng tỏ hoặc giải quyết những vấn đề mang tính chất đạo đức, do những phát triển và áp dụng kỹ thuật khoa học trong sinh học và y học gây nên". Như vậy, sinh đạo đức không thể nào có trong một xã hội đóng kín, mà chỉ có thể có trong một xã hội đa nguyên và mở rộng.

Và trong khi y đức đặt trọng tâm vào sức khoẻ con người, thì sinh đạo đức lại hướng về xã hội và thiên nhiên, tức là môi trường sinh học.

4. Những liên hệ giữa đạo đức, nghĩa vụ y sĩ (déontologie) và pháp luật cũng cần phải được làm sáng tỏ. Trong pháp luật có trừng trị, nhưng không có trừng trị trong đạo đức. Người y sĩ vừa là một công dân (phải tuân theo pháp luật), vừa là một chuyên viên về sức khoẻ (phải ghi tên vào Y Đoàn, tuân theo nghĩa vụ y sĩ), vừa là một con người phải ra những quyết định cá nhân. Đứng trước những trường hợp cụ thể không nằm trong phạm vi pháp luật và nghĩa vụ y sĩ, người y sĩ phải chịu trách nhiệm cá nhân, trước lương tâm của chính mình. Đó chính là lĩnh vực của đạo đức.

5. Người ta cũng thường chia luân lý ra làm hai khuynh hướng: luân lý lập trường (morale de conviction), dựa lên một số giá trị nhất định, và luân lý thỏa hiệp (morale de compromis), dựa lên thực tế hàng ngày, là những điều thường gặp trong y học.

B) Cốt lõi của nền luân lý chung

Cốt lõi của nền luân lý chung thường dựa lên 3 nguyên tắc căn bản:

1. Quyền tối cao của con người (primauté de la personne)

2. Giá trị của sự tự do quyết định (valeur du libre examen)

3. Sự cần thiết có một sự kết hợp xã hội (nécessité d'un cohésion sociale).

Quyền tối cao của con người được quy định trong lời Tuyên bố về Quyền và Tự do của Con người năm 1789, và Hiến Pháp của nước Pháp năm 1946: *"Mỗi con người, không phân biệt chủng tộc, tôn giáo, tư tưởng, có những quyền thiêng liêng không thể tha hóa được"*. Từ những năm 80, con người đã trở thành giá trị chính của sinh đạo đức: *"Tiêu chuẩn có thể tóm tắt lại tất cả những suy nghĩ về sinh đạo đức là sự tôn trọng và biểu dương con người"* (X. Thévenot).

Giá trị đó rất khó định nghĩa, nhưng con người không phải là một sự vật, một đồ vật, một phương tiện. Con người là một cái gì duy nhất, và do đó vô giá.

– Kant đã lấy đó làm phương châm cho luân lý của mình: *"Hãy đối xử với nhân loại luôn luôn như một mục đích, không bao giờ chỉ như một phương tiện"*.

"Cái gì có giá trị thì có thể thay thế bằng một cái có giá trị tương đương, nhưng cái mà trên mọi giá, cái không có tương đương, cái đó gọi là phẩm giá (dignité)".

– Đối với Hegel: *"Mỗi người đều phải được người khác đối xử như một con người"*.

– Một nhà thi sĩ: *"Con người toàn diện với tâm hồn, răng xương, tinh thần và máu mủ, lịch sử và nỗi buồn của nó"*.

– Theo J. Bernard, vị chủ tịch đầu tiên của Uỷ ban Đạo đức Quốc gia Pháp, *"Con người là một cá thể sinh lý, một hiện hữu với những liên hệ tâm lý xã hội, một chủ thể trước pháp luật. Nhưng nó vượt lên khỏi những phân tích đó. Nó hiển lộ như một giá trị"*.

– Nói tóm lại, *"Con người phải được coi như một giá trị tối thượng"* (L. Lavelle).

Về sự sống, theo A. Fagot–Largeault, có hai quan niệm chống đối nhau. Một quan niệm đặt nặng vào "tính chất thiêng liêng của sự sống", và một quan niệm đặt nặng vào "phẩm chất của sự sống". Hai quan niệm này phát xuất từ hai truyền thống luân lý học khác nhau, truyền thống nghĩa vụ (tradition déontologique) theo Kant, và truyền thống mục đích (tradition téléologique) theo J. Stuart Mill. Sinh đạo đức thường hay bị dao động giữa hai thái độ đạo đức này. Để giữ được thăng bằng, người ta thường bắt buộc phải đi tới một luân lý thỏa hiệp (morale de compromis) trộn lẫn cả hai, và tìm cách lý giải trên từng trường hợp cá nhân một.

Tại các nước Anh ngữ, có bốn nguyên tắc đạo đức của người thầy thuốc đã trở thành những giá trị phổ biến:

1. Sự tôn trọng quyền tự quyết (autonomy),

2. Sự tránh gây tổn hại (non maleficience),

3. Sự gây lợi ích (beneficience), và

4. Sự công bằng (justice).

Tôn giáo và khoa học

A) Quan điểm của các tôn giáo thần khải

Đối với các tôn giáo thần khải, đặc biệt Ki Tô giáo, sự sống có tính chất thiêng liêng và phải được tôn trọng một cách tuyệt đối, bởi vì sự sống là do Thượng Đế ban cho con người, và chỉ có Thượng Đế mới có quyền lấy đi.

Sự sinh sản của con người là do Thượng Đế đưa ra chỉ thị: *“Hãy sinh sôi nẩy nở và làm chủ trái đất này”* (*Thánh Kinh*). Do đó chỉ có thể chấp nhận được phương pháp sinh sản tự nhiên.

Hơn nữa, ngoài việc thay đổi cách sinh sản, con người không có quyền thay đổi di truyền, thay đổi các bộ phận trong cơ thể, là những gì thiêng liêng do Thượng Đế đã ban cho.

Và do tội lỗi nguyên thủy, con người phải chịu đựng sự đau đớn khổ đau, trong khi chờ đợi sự cứu rỗi của Thượng Đế.

Dĩ nhiên, những quan điểm này, thường là quan điểm chính thức của Giáo hội La Mã, khó lòng phù hợp với khoa học. Nhưng kinh nghiệm cho thấy trong thực tế hàng ngày, thái độ của các tín đồ, và ngay cả các tu sĩ Ki Tô giáo, thường tỏ ra mềm dẻo, uyển chuyển hơn.

B) Quan điểm của đạo Phật

Đạo Phật chủ trương tôn trọng sự sống, không giết hại (ahimsa), nhưng không coi sự sống là một điều thiêng liêng bất khả xâm phạm, như các tôn giáo thần khải, hay phải tôn trọng tuyệt đối như đạo Jain.

Đối với đạo Phật, sự sống cũng như sự chết nằm trong một vòng sinh tử rộng lớn. Chết chỉ là một giai đoạn, sinh ra cũng chỉ là một giai đoạn.

Nghiệp (karma) trong đạo Phật là hành động có ý thức, chứ không phải là bất cứ hành động nào, vô tình hay cố ý, như trong Ấn Độ giáo.

Đạo Phật trước hết là đạo diệt khổ, điều đó phải được nhấn mạnh. Khổ đau là đối tượng chính của đạo Phật, cũng như Đức Phật đã nói cùng với các đệ tử: *“Này các tỳ kheo, xưa cũng như nay, ta chỉ nói lên sự khổ và diệt khổ”* (Trung Bộ Kinh).

Và cũng như hình ảnh hoa sen mọc từ bùn lầy mà ra, đạo Phật luôn luôn bắt nguồn từ thực tại, dù thực tại xấu xa thế nào chăng nữa.

C) Những điểm chung, những khác biệt, những tương quan giữa khoa học và đạo Phật

Có thể nói rằng khoa học và đạo Phật gặp gỡ nhau trên nhiều điểm: Cả hai đều lấy trí tuệ làm nền tảng, đều lấy con người làm chủ thể, đều theo tinh thần phê phán, cởi mở, thực tiễn và thực nghiệm. Cả hai đều chỉ là phương tiện, nhằm mục đích là hiểu biết thế giới và chính mình.

Nhưng trong khi khoa học quay ra tìm hiểu tất cả những gì có thể hiểu biết được, dùng lý trí, ngôn từ phân tích hiện tượng bên ngoài, không đặt vấn đề đạo đức, không đánh giá "tốt xấu", thì đạo Phật chỉ nhằm một con đường giải thoát, hướng về nội tâm, về chân thiện mỹ, dùng trực giác đưa tới một cái nhìn tổng thể, vượt khỏi ngôn từ.

Nói tóm lại, đạo Phật và khoa học không có cái nào hơn cái nào, và cũng không có vấn đề lựa chọn giữa hai bên. Bởi vì khoa học và đạo Phật ở hai bình diện khác nhau và bổ túc cho nhau. Con người vừa cần tới khoa học, vừa cần một con đường hướng dẫn tâm linh. Khoa học càng phát triển bao nhiêu, thì lại càng cần phải nuôi dưỡng tâm linh bấy nhiêu.

Dĩ nhiên, ngoài đạo Phật ra, còn có nhiều con đường tâm linh khác nữa, người Phật tử cởi mở bao dung sẽ không bao giờ phủ nhận điều đó. Cũng như có một mặt trăng, nhưng có nhiều "ngón tay chỉ mặt trăng"...

Những vấn đề sinh đạo đức cụ thể

A) Thái độ trước sự đau đớn

Trong trường hợp bệnh nhân bị đau đớn thể xác, y học ngày nay có những thuốc giảm đau hữu hiệu, như morphine và dẫn xuất, nhưng tại một số nơi, ngay cả các nước tân tiến như nước Pháp, vẫn còn ít dùng vì nhiều lý do, trong đó có thành kiến tôn giáo. Tại các nước Tây phương, người ta chịu đựng sự đau đớn như một hình phạt, một sự đọa đầy, theo gương đức Ki Tô, trong khi tại các nước Đông phương người ta chịu đựng sự đau đớn như kết quả tự nhiên của số mệnh, hay do quan niệm sai lầm về nghiệp báo. Nhưng gần đây khuynh hướng chống đối lại với thái độ thụ động đó đã trở nên rõ rệt, và chính phủ Pháp chẳng hạn đã ra thông báo cho các bệnh viện và y sĩ để thuốc giảm đau được dùng một cách rộng rãi hơn.

Đạo Phật chống lại khổ đau dưới mọi hình thức, nên không có lý do nào ngăn cản cho thuốc giảm đau. Dĩ nhiên, khi dùng liều mạnh, morphine có thể làm cho bệnh nhân mê man, và như vậy phạm vào giới thứ năm "không dùng những chất làm mê man thần trí", nhưng lúc đó thường là đi tới giai đoạn chót của cuộc đời, khi mà giới luật không còn là chính yếu.

B) Thái độ trước cái chết: Vấn đề trợ tử

Vấn đề đặt ra là: Khi người bệnh bị bệnh nặng đã tới giai đoạn chót của cuộc đời (stade

terminal), thì có thể nào giúp người đó chết một cách nhẹ nhàng, yên ả, và nhanh chóng hơn không?

Euthanasie, theo nguồn gốc (*eu* = tốt, *thanazein* = chết), là "làm cho sự chết tốt đẹp", và có thể định nghĩa là "hành động gây nên cái chết hoặc làm cho cái chết tới nhanh chóng hơn, vì lý do thương người bị bệnh nặng không chữa được, để cho người đó hết đau đớn, hay nói một cách rộng rãi hơn, vì một lý do đạo đức khác (trẻ sơ sinh tàn tật nặng chẳng hạn)" (Y. Kenis). Tiếng Việt có thể gọi là "ưu tử", "trợ tử", "hộ tử" hay "gây chết nhẹ nhàng" (có lẽ chữ "trợ tử" hay hơn cả).

Người ta thường phân chia trợ tử ra làm hai loại: trợ tử tích cực (euthanasie active) nghĩa là cố tình gây nên cái chết, và trợ tử thụ động (euthanasie passive), tức là ngưng mọi điều trị để cho người bệnh chết nhanh chóng hơn là tiếp tục điều trị.

Đó là một vấn đề đang được bàn cãi sôi nổi tại Tây phương, và mỗi vụ án trợ tử lại khơi dậy vấn đề trong dư luận. Trong đa số các quốc gia, luật pháp cấm trợ tử, và như vậy trợ tử bị coi là một hành động phi pháp, có thể bị kết án. Uỷ ban Đạo đức Quốc gia Pháp đã đưa ra một số quan điểm dè dặt về vấn đề này, ngược lại với kiến nghị "giúp đỡ người đang chết" được Quốc hội Âu châu thông qua ngày 25/4/1991. Tại một số nước (Hòa Lan, Hoa Kỳ), luật pháp thường rộng rãi, khoan dung hơn đối với những người phạm tội trợ tử, thường là thân nhân, y tá hoặc y sĩ trông nom bệnh nhân, và nói chung khuynh hướng hiện nay là tuyên án rất nhẹ hoặc tha bổng những người đó. Từ vài năm nay, tại Hòa Lan còn có quy định một số điều kiện, tương đối giản dị, cho phép người y sĩ được trợ tử trong phạm vi pháp luật.

Trên thực tế, phải công nhận rằng từ lâu đã có rất nhiều hành động trợ tử xảy ra tại các bệnh viện, một cách bán công khai. Tất cả những ai đã lâu năm hành nghề và điều trị các bệnh nặng đều biết tới cái gọi là "cocktail lytique", đều đã dùng tới morphine liều mạnh gây hôn mê, đều đã quen với mật hiệu NTBR (not to be reanimated), nghĩa là để cho người bệnh chết một cách tự nhiên, không "điều trị tới cùng" (acharnement thérapeutique). Luật pháp không thể nào phủ nhận những hiện tượng xã hội đó, nhưng dĩ nhiên cũng không thể nào bình thường hóa hành động trợ tử, vì những đe dọa đi quá trớn và lạm dụng.

Đa số các tôn giáo thần khải, như Ki Tô giáo chẳng hạn, đều kết án hành động trợ tử, bởi vì sự sống mang tính chất thiêng liêng, và không có ai ngoài Thượng Đế có thể lấy đi được, dù là chính mình.

Đạo Phật, theo tôi, có một thái độ khác với những tôn giáo đó. Bởi vì, như đã nói:

– Thứ nhất, đạo Phật quan niệm cái chết chỉ là một giai đoạn, một sự đổi thay trong vòng sinh tử rộng lớn, tức là nhân duyên sinh.

– Thứ hai, đạo Phật tôn trọng sự sống, và chủ trương không giết hại (ahimsa). Nhưng không giết hại không có tính chất tuyệt đối như trong đạo Jain, và nghiệp (karma) trong đạo Phật chỉ do hành động có ý thức, cố tình gây nên, chứ không phải bất cứ hành động nào

như trong Ấn Độ giáo. *"Này các tỳ kheo, chính tác ý (cetana) ta gọi là nghiệp; sau khi muốn, người ta hành động bằng thân, khẩu hay ý"* (Tăng Chi Bộ Kinh). Kết quả của sát sinh là gây khổ đau cho chính cái tâm của mình, chứ không đâu khác: *"Sát sinh do duyên sát sinh tạo ra sợ hãi hận thù ngay trong hiện tại, tạo ra sợ hãi hận thù trong tương lai, khiến tâm cảm thọ khổ ưu"* (Tăng Chi Bộ Kinh).

Như vậy, chúng ta có thể nghĩ rằng hành động trợ tử, gây nên cái chết một cách nhẹ nhàng, nhằm mục đích làm thuyên giảm những khổ đau của người bệnh trong giai đoạn chót của cuộc đời, vì lòng từ bi bác ái, không đi ngược lại với tinh thần đạo Phật.

Trong báo *Hương Sen* số 65, có một bài của đạo hữu Nguyễn Phúc Bửu Tập về "Quan niệm về trợ tử của đạo Phật". Đạo hữu cho biết học giả Nanayakkara có dẫn trong kinh Vinaya Pitaka (Luật Tạng) ba trường hợp trợ tử, đều bị Đức Phật Thích Ca khiển trách, và trong hai trường hợp các vị tỳ kheo phạm tội bị loại ra khỏi tăng đoàn.

Xét kỹ ra thì trường hợp thứ nhất (năm người tỳ kheo hiểu sai kinh điển tìm cách tự vẫn) không phải là trợ tử, mà là một vụ mưu toan tự tử tập thể. Điều đó không khác gì những vụ tự tử tập thể của các giáo phái như "Đền Mặt Trời" mới gần đây, và dĩ nhiên đạo Phật không thể nào chấp nhận được. Trường hợp thứ hai, sáu người tỳ kheo xúi giục một người đàn bà kết liễu đời sống của chồng mình bị bệnh nặng gần chết, thiết tưởng cũng nên xét lại. Vì sao cả sáu người tu hành, lấy từ bi, cứu khổ làm gốc đều xúi giục điều đó? Có phải chăng vì tình trạng khổ đau đã tới cùng cực, cho nên họ đành phải tìm cách làm chấm dứt mạng sống đi liền với khổ đau? Trường hợp thứ ba lại càng bất nhẫn hơn nữa: Một vị tỳ kheo quá già yếu, mắc bệnh nan y, đau khổ triền miên, yêu cầu một người bạn giúp đỡ cho ông sớm chết. Chúng ta có thể tự hỏi điều gì quan trọng, sự sống như là một giá trị (không phải là tuyệt đối, vì đạo Phật coi cái chết như một giai đoạn trong vòng sinh tử rộng lớn kia mà!), hay cái khổ của con người, là cái hiện thực nhất, là cái căn bản gốc rễ của đạo Phật? Có thể nào Đức Phật lên án một kẻ khổ đau cùng cực, và một người vì lòng nhân ái đi cứu trợ kẻ khổ đau?

Nếu lấy kinh điển ra để dẫn chứng, thì tôi nghĩ rằng một số kinh điển của đạo Phật, dù thuộc vào Tam Tạng kinh điển đi chăng nữa, cũng có thể đáng ngờ vực là bị thêm bớt ít nhiều sau đó. Bởi vì những lời dạy được truyền khẩu đó phải đợi tới Hội nghị Kết Tập lần thứ ba, 200 năm sau khi Đức Phật viên tịch, mới được đúc kết lại thành kinh Tạng, và sau đó còn sao đi chép lại nhiều lần, thì làm sao tránh khỏi sai lạc ít nhiều. Chính Lama Anangarika Govinda, là một người đã bỏ cả cuộc đời mình để nghiên cứu kinh điển Phật giáo, cũng đã phải kêu lên: *"Ba phần tư kinh điển Phật giáo quả là vô ích!"* Cái khó là làm sao biết được phần nào bổ ích, và phần nào vô ích. Có lẽ chỉ có thể trông cậy vào suy luận và sự kiểm chứng của chính mình.

Đạo hữu Bửu Tập cho rằng *"Theo đạo Phật, có một phương cách tránh hành động trợ tử, đó là việc hành trì đạo đức, tạo cho con người một cái nhìn cởi mở, không quá gắn bó với tục lụy. Nhờ thái độ sẵn có đó mà trước cơn đau khổ khi gần lâm chung, mỗi cá nhân giữ được bình thản tự tại"*. Nói thì dễ, nhưng sự thật đâu có phải như vậy! Bởi vì mấy ai giữ

được bình thản tự tại trước cái chết gần kề, mấy gia đình không đau đớn trước cái chết kéo dài lê thê, khi nhìn người thân mỗi ngày một tiều tụy, đến mất cả phẩm cách con người, một cách vô ích. Đâu phải ai cũng tu tập suốt đời để mà coi cái chết như không. Và có nhiều lúc phẩm chất của cuộc sống còn lại còn quan trọng hơn cả sự sống...

Hơn nữa, phải thấy rõ rằng phương tiện trợ tử bây giờ khác xa so với cách đây 2.500 năm. Ngày xưa muốn trợ tử người ta phải dùng đến dao búa, gậy gộc, thuốc độc, v.v. là những phương tiện thô bạo gây đau đớn không kém gì cái chết tự nhiên, ngày nay chỉ cần tiêm một liều thuốc là cái chết tới một cách nhẹ nhàng.

Nói như vậy không có nghĩa rằng có thể coi trợ tử như một việc thường tình, và đạo Phật có thể chủ trương trợ tử. Trợ tử phải là một hành động hãn hữu, chỉ dành cho những trường hợp không thể nào làm khác được. Không thể kết án một cách đơn thuần mọi hành động trợ tử, cũng như không thể ủng hộ mọi hành động trợ tử. Phải phân biệt trường hợp người bị bệnh nan y quá khổ đau yêu cầu người khác giúp mình qua đời một cách nhanh chóng, và trường hợp người y tá tự ý kết liễu cuộc đời của những bệnh nhân mà người đó cho rằng không đáng sống, hai trường hợp hoàn toàn khác biệt về động cơ và chủ ý.

Trong tương lai, vấn đề chỉ có thể giải quyết được khi hành động trợ tử được xã hội chính thức quy định như đã làm cho việc phá thai, nghĩa là được chấp nhận trong một số trường hợp đặc biệt, với sự yêu cầu của bệnh nhân và gia đình, với sự hội chẩn của một Uỷ ban Đạo đức (gồm có ba người chẳng hạn) trong mỗi cơ quan, bệnh viện, để làm sao quyết định trợ tử không trở thành một gánh nặng lương tâm nằm trên vai của một cá nhân.

Còn việc nâng đỡ tinh thần người sắp chết và gia đình, với tất cả tấm lòng nhân ái của mình, thì không cần phải nói. Đạo Phật có đủ tinh thần từ bi cứu khổ để khuyến khích việc đó. Phật giáo Tây Tạng thường dùng kinh Bardo Thödrol để giúp người sắp chết và gia đình vượt qua giai đoạn này một cách thanh thản, không hãi sợ, và cuốn sách *Tử thư Tây Tạng* đã được phổ biến rộng rãi trên thế giới.

C) Thái độ trước vấn đề ghép bộ phận

Tại các nước tân tiến, ghép bộ phận đã trở thành một phương pháp điều trị thường xuyên đối với một số bộ phận (thận, giác mạc, tủy máu, tim, gan, xương) và đang được triển khai với một số bộ phận khác (phổi, tụy, tay chân, mặt, thần kinh). Đó là một ngành y học đầy hứa hẹn, nhưng cũng đặt ra một số vấn đề:

1. Nguồn gốc của bộ phận ghép

Một số bộ phận được lấy từ người chết (giác mạc, tim, phổi), một số khác được lấy từ người sống hoặc người chết (thận, gan, tủy máu). Tại các nước Anh, Mỹ, mỗi khi có thể được, bộ phận thường được hiến tặng bởi người sống, thường là thân nhân của người bệnh. Tại Pháp, đa số các bộ phận được lấy từ người chết. Người ta phải kiểm chứng rằng bệnh nhân (thường là người trẻ bị tai nạn) đã chết về mặt não, đồng thời giữ cuộc sống sinh dưỡng cho cơ thể bằng những phương tiện hồi sức, cho tới khi một ê kíp thầy thuốc và y tá

tới lấy bộ phận ghép đi, đồng thời thông báo cho gia đình.

2. Sự chấp thuận của gia đình

Hiện nay tại Pháp có 30 – 50% trường hợp không lấy được bộ phận ghép, vì không được sự chấp thuận của gia đình. Theo pháp luật, sau khi chết, cơ thể người ta không thuộc vào ai, và không được coi như một món hàng, nhưng có thể được trao tặng một cách vô danh. Vì từ nhiều năm nay rất khan hiếm bộ phận ghép so với nhu cầu, nên chính phủ ra luật Caillavet (1994) ấn định rằng: *"Bộ phận có thể lấy được ở một người chết, khi người đó trước khi chết không chống đối với chuyện lấy bộ phận của mình"*. Tuy vậy, vẫn khan hiếm bộ phận, cho nên gần đây luật lại ghi thêm: *"Người nào muốn chống đối việc lấy bộ phận của mình sau khi chết, phải ghi tên vào một danh sách toàn quốc"*. Nếu không có tên mình trong danh sách đó, thì tức là đã mặc nhiên chấp thuận trao tặng bộ phận của mình sau khi chết.

3. Buôn bán bộ phận

Tại Pháp, buôn bán bộ phận cơ thể con người bị tuyệt đối cấm đoán. Máu luôn luôn được hiến tặng, người cho và người nhận hoàn toàn không quen biết nhau.

Tại một số nước nghèo như Ấn Độ, Brésil[(9)], người ta hy sinh bộ phận cơ thể mình vì lý do kinh tế, và máu, gan, thận, giác mạc được trao đổi như một món hàng, đôi khi được xuất khẩu sang các nước tân tiến. Điều đó thật đáng buồn, nhưng không ghê tởm bằng những trường hợp lấy bộ phận của những kẻ tử tù đem đi bán, như tại Trung Quốc, theo một số nguồn tin.

4. Thái độ của đạo Phật

Về vấn đề ghép bộ phận thì tôi nghĩ đạo Phật không có lý do gì để chống đối. Nếu mục đích là để mang lại sức khoẻ, hạnh phúc cho bệnh nhân và gia đình, thì đạo Phật chắc chắn sẽ tán thành việc trao tặng bộ phận của người sống cũng như người chết. Khi bộ phận của một người chết tiếp tục sống trong một người được sống lại nhờ sự ghép đó, thì còn gì phù hợp hơn với tinh thần từ bi, vô ngã và lý nhân duyên của đạo Phật?

Và bởi vì tinh thần từ bi bố thí bao hàm ý nghĩa không vị lợi, chúng ta có thể khẳng định rằng đạo Phật sẽ không bao giờ chủ trương buôn bán bộ phận, dù bộ phận này được lấy ra từ người "tự nguyện" vì lý do kinh tế, hay bị cướp giật từ thân thể kẻ tử tù.

D) Thái độ trước vấn đề ngừa thai

Có thể nói rằng một trong những hiểm nguy lớn nhất của nhân loại trong những thập niên tới là nạn gia tăng nhân số. Từ 3 tỷ người năm 1960, dân số toàn cầu đã tăng lên gấp đôi, tức là có gần 6 tỷ người ngày hôm nay. Tốc độ tăng trưởng là 100 triệu người mỗi năm, tức là tương đương với dân số của ba nước Việt Nam, Campuchia và Lào họp lại! Hơn nữa, sự gia tăng dân số này lại không đồng đều, chủ yếu nhằm vào những vùng chậm tiến, nghèo

đói. Tự nó là một cái vòng luẩn quẩn và là nguồn gốc của nhiều vấn đề khác: bệnh tật, thiếu học, tệ nạn xã hội, bạo động, ô nhiễm môi trường, v.v..

Do đó, hạn chế sinh đẻ (tức là phòng ngừa thai) là một việc vô cùng quan trọng không thể nào làm ngơ được, và là nhiệm vụ của tất cả những ai có tinh thần trách nhiệm và quan tâm tới tương lai của nhân loại. Nhất là khi những phương pháp ngừa thai đã trở thành hữu hiệu và phổ biến như ngày hôm nay (bao cao su, thuốc ngừa thai, đặt vòng xoắn).

Sở dĩ các tôn giáo thần khải như Ki Tô giáo chống lại việc phòng ngừa thai, là vì đối với họ sự sống mang tính chất thiêng liêng của Thượng Đế ban cho con người, cũng như lời *Thánh kinh*: *"Hãy sinh sôi nẩy nở và làm chủ trái đất này"*. Ngược lại, đạo Phật đặt sự sống trong vòng vô thường, vô ngã, nhân duyên, nên không lấy sự sinh đẻ làm một tín điều bất khả xâm phạm, và cũng vì đó, đạo Phật không có lý do nào chống đối lại với sự ngừa thai. Nếu sinh sôi nẩy nở đưa tới nghèo đói bệnh tật, tức là khổ đau, thì đạo Phật là đạo diệt khổ dĩ nhiên sẽ chủ trương hạn chế sinh đẻ.

Về vấn đề này, lập trường của đức Đạt Lai Lạt Ma rất sáng tỏ: không những phải chủ trương hạn chế sinh đẻ, mà còn "phải phát huy điều quan trọng này nữa".

E) Thái độ trước vấn đề phá thai

Trước khi bàn luận về vấn đề phức tạp này, chúng ta phải phân tích một số khía cạnh khoa học và xã hội:

1. Quy chế của bào thai

Một trong những khó khăn đầu tiên gặp phải, và là lý do mâu thuẫn chính, là định nghĩa "khi nào bào thai trở thành một con người", và phải được tôn trọng như một con người.

Ngay từ sự gặp gỡ giữa tinh trùng và trứng noãn để trở thành tế bào đầu tiên? Khi trứng bắt đầu náu nơi tử cung (ngày thứ 7)? Khi không còn có khả năng chia đôi (ngày thứ 14)? Lúc cuối giai đoạn hình thành các bộ phận (tháng thứ 3)? Ngay lúc sinh ra? Hay một thời gian sau khi sinh ra?

Tiếng Hán dùng chữ "phôi" để chỉ bào thai khi được 1 tháng, và chữ "thai" khi được 3 tháng. Theo kinh Talmud (đạo Do Thái), bào thai bắt đầu có linh hồn 40 ngày sau khi thụ thai, và theo Hồi giáo, thì từ 40 cho tới 120 ngày sau khi thụ thai.

Để tránh né vấn đề khúc mắc đó, Uỷ ban Đạo đức Quốc gia Pháp đã đề nghị định nghĩa bào thai là "có khả năng trở thành một con người", hay là "một con người sẽ thành" (une personne potentielle).

Đối với R. Frydman, là người đầu tiên tại Pháp cùng với J. Testard thành công trong việc thụ thai trong ống nghiệm, điều quan trọng là thái độ của người cha và nhất là người mẹ đối với bào thai. Bào thai là một con người khi có "dự định sinh thành" (projet

parental).

2. Phá thai: Một sự kiện xã hội

Tại Pháp, trước khi có luật cho phép phá thai (1975), có luật cấm phá thai (1960), và phá thai bị coi như là một "tội giết người" (avortement criminel). Tuy vậy, mỗi năm có khoảng 250.000 trường hợp phá thai và 300 trường hợp tử vong do phá thai trong những điều kiện lén lút, thiếu vệ sinh. Tại các nước chậm tiến, hiện nay mỗi phút có 1 người phụ nữ mang thai chết, và cứ 4 người thì có 1 người chết vì phá thai.

Luật Weil được ban ra ngày 17/1/1975 cho phép "người phụ nữ trong tình trạng khốn đốn (détresse) có thể nhờ một người thầy thuốc làm ngưng thai, trước tuần thứ 10, trong một bệnh viện tư hoặc công, trong hạn định một tuần sau khi yêu cầu". Trước đó, điều 1 có nói: *"Luật pháp đảm bảo sự tôn trọng mỗi con người ngay từ lúc bắt đầu cuộc sống. Chỉ có thể vượt qua nguyên tắc này khi cần thiết và trong những điều kiện được xác định bởi Luật này"*. Danh từ được dùng là "ngưng thai cố ý" (interruption volontaire de grossesse, IVG), bên cạnh "ngưng thai điều trị" (interruption thérapeutique de grossesse, ITG). Ngưng thai cố ý vì lý do điều trị có thể làm "bất cứ lúc nào" nếu có sự xác nhận của hai người thầy thuốc, sau khi khám và thảo luận, rằng tiếp tục thai nghén sẽ đe doạ trầm trọng sức khoẻ người mẹ, hoặc là đứa trẻ sinh ra sẽ bị một bệnh rất nặng không thể chữa chạy được.

Kết quả là ngày hôm nay tại Pháp, gần như không còn ai chết vì phá thai, hơn nữa số trường hợp IVG không gia tăng từ 15 năm nay, và cũng không đổi thay gì từ khi phí tổn được Bảo hiểm Y tế trang trải. Thời gian hạn định dưới 10 tuần thai nghén vẫn còn là một vấn đề, bởi vì vẫn còn một số phụ nữ phải sang Anh hoặc Hoà Lan, vì tại đây có quyền làm đến tận 20 và có khi tới 24 tuần.

Năm 1982, GS E. Beaulieu chế ra thuốc RU 486, có tác dụng chống lại progestérone và làm ngưng thai bắt đầu từ ngày thứ 8. Tuy còn một số nghi vấn cho tương lai, thuốc này đã tỏ ra hữu hiệu và gây ít biến chứng. Tại Pháp, thuốc RU 486 chỉ được phép dùng trong khuôn khổ của Luật 1975. Rất có thể sau này người ta sẽ tìm ra những loại thuốc có tác động sớm hơn, và những loại thuốc ngưng thai này sẽ thay thế những phương pháp ngưng thai cổ điển.

3. Thái độ của đạo Phật trước vấn đề phá thai (ngưng thai)

Xin nhắc lại là đạo Phật chủ trương không giết hại (giới thứ nhất), nhưng không đặt sự sống lên trên hết, như một cái gì thiêng liêng bất khả xâm phạm, theo quan niệm các tôn giáo thần khải.

Cũng nhắc lại là đạo Phật trước hết là đạo diệt khổ. Nếu phá thai đưa tới khổ đau, dù chỉ là do một sự ân hận đeo đuổi suốt đời, thì dĩ nhiên đạo Phật không chủ trương. Nhưng nếu phá thai giải quyết được nỗi khổ đau của người phụ nữ không thể nào giữ cái thai được, một cách vệ sinh và an toàn, thì phá thai là giải pháp đỡ khổ nhất. Vấn đề đạo đức đặt ra ở đây là

điển hình cho cái mà người ta gọi là “tình huống lưỡng nan” (dilemne moral), bắt buộc phải chọn lựa giữa hai con đường, lấy cái nào đỡ khổ đau nhất, và đi theo một “luân lý thoả hiệp” (morale de compromis), dựa lên thực tế. Và thực tế là dù thế nào chăng nữa, cũng sẽ có nhiều trường hợp phá thai, là một sự kiện xã hội không thể nào tránh né và chối bỏ được. Phá thai một cách lén lút, như một tội phạm, trong những điều kiện thiếu vệ sinh, sẽ đưa tới nhiều biến chứng và tử vong, gây tang tóc cho bao nhiêu gia đình, đây là điều kinh nghiệm đã cho biết rõ.

Đạo Phật là đạo từ bi cứu khổ, là đạo khế cơ, không bao giờ vì những nguyên tắc sơ cứng mà từ chối một phương pháp đỡ gây khổ đau hơn. Do đó tôi tin rằng, khác với những tôn giáo thần khải như Ki Tô giáo, đạo Phật không chống lại với những phương pháp “ngưng thai cố ý” như được ấn định bởi Luật Weil. Điều quan trọng là phải để người phụ nữ mang thai lựa chọn, đó vừa là trách nhiệm của người đó, vừa là quyền của người đó trên cơ thể của mình, trên cái “dự định sinh thành” của mình.

Lẽ dĩ nhiên, tốt nhất là tránh được thụ thai bằng những phương pháp ngừa thai, ai ai cũng đồng ý điều đó. Phá thai chỉ là một giải pháp tối hậu, “cực chẳng đã” mà thôi.

Về “ngưng thai cố ý trong mục đích điều trị”, sau khi chẩn đoán trước khi đẻ, tôi cho rằng không thành vấn đề đối với người Phật tử. Nếu mục đích là cứu mạng sống của người mẹ, hoặc cứu khổ cho gia đình khỏi chịu đựng một đứa bé quá tàn tật hay không có hi vọng sống sót, thì không có lý do nào để chống lại mục đích điều trị đó. Trong những trường hợp khó quyết định vì tật bệnh đứa bé không đến nỗi đe doạ tính mạng của người mẹ hay của chính nó, thì cũng phải để gia đình tự quyết định, cùng với các thầy thuốc, trong khuôn khổ luật pháp đã ấn định.

F) Thái độ trước sự thụ thai nhân tạo, thụ thai trong ống nghiệm

Những trường hợp thụ thai nhân tạo (insémination artificielle) bằng cách đưa tinh trùng của người đàn ông (tặng tinh trùng một cách vô danh) vào tử cung người đàn bà, đã được thực hiện từ lâu, và không đặt ra vấn đề gì đặc biệt, ngoài vấn đề tâm lý, tức là vấn đề lý lịch của người cha “sinh lý”.

Với việc thụ thai trong ống nghiệm với chuyển phôi (fécondation in vitro avec transfert d’embryon, FIVETE), ngành sinh học lại tiến thêm một bước nữa, và sau Louise Brown sinh năm 1978 tại Anh, và Amandine sinh năm 1982 tại Pháp, đã có hàng ngàn đứa bé sinh ra như vậy, mang lại hạnh phúc cho bao nhiêu cặp vợ chồng hiếm hoi. Gần đây, tỷ lệ thành công lại được gia tăng bằng cách tiêm tinh trùng thẳng vào noãn. Nhưng vấn đề được đặt ra khi cần dùng tới tử cung của người “mẹ nuôi”. Phải coi đó như là một người “mẹ” tình nguyện mang thai cho tới ngày sinh đẻ, hay là một người cho “mướn” tử cung và được trả tiền thù lao cho công việc đó?

Đối với một số tôn giáo coi sự sống như một cái gì thiêng liêng, một đặc quyền do Thượng Đế ban cho, thì thụ thai nhân tạo (ngược lại với thụ thai tự nhiên), cũng như thụ thai trong ống nghiệm (lại càng không tự nhiên nữa), không thể nào chấp nhận được.

Đối với đạo Phật, sự thụ thai là do sự gặp gỡ của 3 yếu tố: tinh trùng của người cha, trứng noãn của người mẹ, và thức tái sinh (patisandhi–vinnana) xuất hiện vào lúc thụ thai. Thức tái sinh này được coi như chủng tử (bija) phối hợp với sức mạnh của nghiệp (karma) và tham ái (tanha), nhất là hữu ái (bhava–tanha), tức là sự khao khát hiện hữu, làm khởi sinh một cuộc sống mới. Ngoài cái đặc điểm là thức tái sinh ra, thì đạo Phật không khác gì với khoa học. Đạo Phật công nhận có nhiều thể cách sinh ra của chúng sinh, nên trên nguyên tắc theo tôi không chống đối lại với hai phương pháp này. Dù là ở trong mình người mẹ hay trong ống nghiệm, cái chính là ý muốn có con của người cha hay người mẹ.

Có thể nói rằng thái độ của một nhà khoa học như R. Frydman rất gần với đạo Phật. Ông cho rằng điều quan trọng là ý muốn của người mẹ và người cha, cái mà ông gọi là dự định sinh thành (projet parental). Theo kinh nghiệm thầy thuốc của ông, điều mà làm cái thai trở thành một con người, tức là đi từ "khả năng" cho tới "thực hiện", chính là cái dự định sinh thành đó. Trong đạo Phật cũng vậy, cái chính là cái nghiệp lực, cái hữu ái, tức là một hành động, một sự mong muốn cố tình.

G) Thái độ trước những vấn đề di truyền

1. Những phương pháp chẩn đoán tiền sinh (diagnostic anté–natal)

Ngày nay, nhờ những bước tiến về chẩn đoán hình ảnh (imagerie médicale) như siêu âm, về sinh học phân tử (biologie moléculaire), và di truyền (génétique), người ta đã có khả năng phát hiện nhiều bệnh tật bẩm sinh trước khi sinh đẻ.

Sự phát hiện này đưa tới một trong hai giải pháp:

– Điều trị trong những trường hợp có thể điều trị được, hoặc trong bụng mẹ (médecine foetale), hoặc sau khi sinh ra.

– Ngưng thai điều trị, trong những trường hợp nặng.

Dĩ nhiên, có những trường hợp khó giải quyết. Lúc đó phải dựa lên những nguyên tắc căn bản là:

* Phải tôn trọng ý muốn của cha mẹ, ví dụ như nếu chẩn đoán một trường hợp nặng như trisomie 21, mà cha mẹ muốn giữ thì phải tôn trọng quyết định đó.

* Ngược lại, không thể để cha mẹ quyết định ngưng thai chỉ vì một dị dạng nhỏ bé như sứt môi, thiếu ngón chân, hay tệ hại hơn nữa, chỉ vì là con gái hay con trai, vì sở thích cá nhân (convenance personnelle).

Những vấn đề đó chỉ có thể giải quyết từng trường hợp một, giữa một ê kíp thầy thuốc và cha mẹ.

2. Ưu sinh (eugénisme), hay là sự chọn lọc gien

Chữ eugenics (từ chữ eu= tốt, genos= sinh ra, nòi giống) được F. Galton, em họ của Darwin, dùng lần đầu tiên năm 1883 để chỉ định khoa học làm cho nòi giống tốt đẹp hơn, bằng cách "nghiên cứu những yếu tố có thể tăng hoặc giảm chất lượng nòi giống của những thế hệ sau, về thể xác cũng như tinh thần".

Theo G. Hottois và M.H. Parizeau, tác giả cuốn *Danh từ Sinh đạo đức*, phải phân biệt hai chữ eugénique và eugénisme:

– Eugénique (ưu sinh học) gồm những kỹ thuật làm cho gia tài nòi giống tốt hơn, bằng cách giúp một cái gien phát triển (eugénique tích cực), hoặc ngược lại bằng cách ngăn cản nó (eugénique tiêu cực).

– Eugénisme (thuyết ưu sinh) gồm những dự án nhằm ảnh hưởng lên sự di truyền, để cho loài người tốt hơn.

Eugénique là một môn khoa học kỹ thuật, trong khi eugénisme là một chủ trương chính trị xã hội và ý thức hệ. Theo P.A. Taguieff, không nên đồng hoá thái quá ưu sinh với độc tài, kỳ thị, diệt chủng. Muốn có một cái nhìn sáng suốt thì phải phân biệt một bên ý tưởng ưu sinh (imaginaire eugénique), ý muốn ưu sinh, hành động ưu sinh, và một bên thuyết ưu sinh như một chủ thuyết chính trị hay một chương trình hoạt động. Chính phong trào Phát xít tàn khốc thuộc vào loại này: Năm 1939, Hitler ra lệnh khởi sự một chương trình "ưu sinh" rộng lớn, bằng cách thủ tiêu hàng triệu người bằng hơi độc, bắt đầu từ những kẻ tàn tật "không đáng sống", và sau đó tất cả những người Do Thái.

Ý muốn ưu sinh chỉ có thể chấp nhận được trong sự phòng ngừa. Trong nhãn quang đó, phải phân biệt sự tránh né điều xấu nhất (évitement du pire), thuộc vào eugénique tiêu cực tối thiểu, và sự mong muốn một điều tốt hơn rất mơ hồ. Chẳng hạn như trong thời gian trước khi sinh đẻ, tư vấn di truyền (conseil génétique), chẩn đoán tiền sinh (diagnostic anté–natal), ngưng thai điều trị (ITG) đều thuộc vào lĩnh vực chỉnh gien (orthogénie), và ý muốn eugénique tiêu cực. Tất cả những việc đó đều có tính chất cá nhân và không bắt buộc. Chúng trở thành eugénisme khi được áp dụng trên quy mô rộng lớn, với ảo vọng làm cho loài người tốt đẹp hơn.

Từ khoảng hai chục năm nay, nhờ cuộc cách mạng sinh học phân tử (biologie moléculaire), những hiểu biết về di truyền tiến nhanh một cách kinh hoàng, đặc biệt là chương trình thế giới về nghiên cứu bộ gien (génome) con người. Công trình nghiên cứu khổng lồ này sẽ đưa tới sự hiểu biết sâu xa hơn về nguồn gốc các bệnh tật, và hơn nữa sẽ đưa tới cách phòng ngừa và điều trị một số lớn các bệnh hiện nay chưa giải quyết được. Ngành y học di truyền tuy mới đi vào giai đoạn đầu nhưng đã đặt lên những vấn đề sinh đạo đức phức tạp và nan giải. Luật Sinh Đạo đức ngày 29/7/1994 chỉ cho phép dùng những xét nghiệm di truyền với mục đích y học và nghiên cứu, và Uỷ ban Tư vấn Quốc gia Đạo đức đã cho biết quan điểm và lời khuyên của mình về vấn đề này: Phải giải thích cặn kẽ cho đương sự, chỉ được xét nghiệm khi có sự chấp thuận của đương sự, phải giữ bí mật kết quả, và phải tôn trọng quyết định của đương sự.

3. Kiến tạo di truyền (génie génétique)

Kiến tạo di truyền (génie génétique, trước đây gọi là manipulations génétiques) là ngành tụ hợp những nghiên cứu nhằm thay đổi di truyền bằng các tác động trên gien. Khả năng thay đổi di truyền đó đã bắt đầu được áp dụng trên thực vật và động vật (chọn lựa và thay đổi giống bắp, cà chua, ngựa, bò...). Năm 1974, một hội nghị về kiến tạo di truyền được tổ chức tại Asilomar, một thành phố nhỏ miền Tây Hoa Kỳ. Lần đầu tiên con người cảm thấy chóng mặt trước trách nhiệm của mình, và các nhà khoa học có mặt tại đây quyết định ra một lệnh tạm hoãn (moratoire) trong 2 năm trời, để mọi người có thời giờ suy nghĩ và thành lập những điều kiện phòng ngừa nghiêm túc hơn.

Hiện nay, nhiều hãng bào chế trên thế giới đang xúc tiến công việc thay đổi gien trên thực vật và động vật, tức là kiến tạo những giống chuyển gien (transgéniques), chẳng hạn như những vi khuẩn Escherichia Coli có khả năng chế tạo protein dùng để chữa bệnh như insulin, cây thuốc lá có thể chế ra hemoglobin hay men lipaza, những giống bò, cừu, dê tiết ra sữa có những protein như alpha 1–antitrypsin, antithrombin III hay nguyên tố IX để cầm máu, v.v.. Đó là những bước tiến khoa học quan trọng, nhưng phải nói rằng tất cả những nghiên cứu này đều được thúc đẩy bởi một mục đích thương mại rõ rệt.

Gần đây, thế giới bị xao động bởi một thành quả nghiên cứu phát xuất tại Ecosse trong công cuộc sinh sản vô tính (clonage), bằng cách "cấy" ra một con cừu (đặt tên là Dolly) từ cái nhân của một tế bào vú của con cừu "mẫu", với một bộ gien giống hệt. Tiếp theo đó, một số động vật khác cũng được sinh sản ra như vậy, đặc biệt là con cừu Polly, trong sữa có một protein dùng để chữa bệnh cho người.

Đứng về mặt khoa học, thì đó là một thành quả đầy hứa hẹn. Nhưng đối với dư luận quần chúng, thì khả năng cấy dòng vô tính trên con người là một điều vô cùng nguy hiểm, đến nỗi các nguyên thủ quốc gia như tổng thống Chirac và Clinton cũng phải lên tiếng yêu cầu cấm đoán mọi thí nghiệm về dòng vô tính trên con người, trên bình diện thế giới. Thật ra, nói như F. Jacob, đó chỉ là một cái ảo mộng bất tử của con người, muốn tìm cách tự nhân lên để tiếp tục tồn tại.

Áp dụng dòng vô tính trên con người thật ra không mảy may ích lợi gì, bởi vì những hiện tượng sinh đôi, sinh ba, v.v. chính là những dòng vô tính tự nhiên. Và kinh nghiệm cho biết rằng ngay trong những trường hợp sinh đôi thực sự (jumeaux vrais), cũng có những khác biệt về mặt thể xác, tính tình. Điều đó chứng tỏ rằng bộ gien không phải là tất cả con người. Nói một cách khác, con người không phải chỉ là một mớ gien, mà còn là một sự tổng hợp phức tạp hơn nhiều, do những ảnh hưởng giáo dục, xã hội, v.v. gây nên. Đứng về mặt tiến hoá, thì gây dòng vô tính thật ra là một bước lùi, bởi vì chỉ có sự tiến hoá nếu có sự khác biệt, sự đổi thay của gien, nhờ sự sinh sản có giới tính.

4. Thái độ của đạo Phật trước những vấn đề di truyền

Đạo Phật có thể có những chủ trương nào trên vấn đề di truyền? Dĩ nhiên thời Đức Phật Thích Ca, người ta chỉ biết lờ mờ rằng sự sống xuất hiện từ sự gặp gỡ giữa tinh trùng của

người cha và trứng noãn của người mẹ, cùng với cái thức tái sinh, từ đó những đặc tính của cha mẹ được trao truyền cho con cái, nhưng không ai biết những chi tiết phức tạp của sự di truyền đó, và cũng không ai có thể mường tượng rằng một ngày kia con người có khả năng thay đổi được di truyền. Vậy thì nếu Đức Phật ngày nay sống giữa chúng ta, với những hiểu biết khoa học hiện đại về di truyền, thì liệu ngài sẽ phản ứng ra sao?

Dĩ nhiên đó chỉ là một giả thuyết, nhưng tôi phỏng đoán rằng Đức Phật sẽ không bao giờ chống đối nhưng phương pháp y học làm cho con người bớt khổ đau, tức là:

– Về chẩn đoán tiền sinh, ngài sẽ không đối lại chẩn đoán và điều trị trước khi sinh đẻ.

– Về ưu sinh (eugénique), ngài sẽ chủ trương ưu sinh tiêu cực nhẹ, trong những trường hợp bệnh nặng (đứa bé sinh ra sẽ không sống được hoặc sẽ khổ đau cùng cực suốt đời và sẽ gây khổ đau cho những người thân). Ngược lại, Đức Phật sẽ không bao giờ chủ trương ưu sinh tích cực, tức là tác động trên di truyền với một ảo vọng hão huyền thay đổi được con người. Điều này trái ngược lại với tinh thần bình đẳng của đạo Phật, và trái ngược lại với quan niệm rằng chỉ có con người mới tự thay đổi được chính mình, và sự thay đổi đó chỉ có thể tới được từ bên trong mà thôi. Những hành động diệt chủng như phong trào Phát xít sẽ không bao giờ nhận được sự ủng hộ của đạo Phật, là đạo lấy từ bi và bao dung làm nền tảng.

– Về kiến tạo di truyền, đạo Phật không chống lại những hành động thay đổi gien, nếu việc này không gây tổn hại, không nhằm mục đích tham ái, mà nhằm mục đích chữa bệnh, cứu khổ, mang lại hạnh phúc cho con người và nếu có thể được, cho muôn loài. Đạo Phật không chủ trương gây dòng vô tính trên con người, vì biết rằng tất cả đều vô thường, vô ngã, do nhân duyên tạo thành.

H) Thái độ trước những thí nghiệm trên con người và súc vật

Sở dĩ y học Tây phương có những phát triển đáng kể về hiểu biết cũng như điều trị, một phần là nhờ phương pháp thí nghiệm do nhà sinh lý học Claude Bernard đề xướng vào thế kỷ XIX. Theo ông, y học thí nghiệm (médecine expérimentale) là một ngành y học có tác động một cách khoa học, chứ không phải theo kinh nghiệm. *"Người ta chỉ có thể hiểu được định luật và chức năng của vật thể sống, bằng cách phân tách các cơ thể sống, để len vào môi trường bên trong của chúng"*. Thay vì nguyên tắc cổ xưa của Hippocrate *"primum non nocere"* (trước hết tránh làm hại), ông quan niệm rằng *"Người ta có quyền và có bổn phận thí nghiệm trên một con người, mỗi khi việc đó có thể cứu sống được, chữa khỏi được hay mang lại lợi ích cho người đó"*. Về thí nghiệm trên loài vật, Claude Bernard cho rằng đó là quyền tuyệt đối của con người, có bổn phận thí nghiệm trên loài vật trước khi thí nghiệm trên loài người. Mục đích là "làm chủ sự sống, chinh phục thiên nhiên cho con người". Cái chính là "không làm hại kẻ khác". Nhà khoa học chỉ cần tới dư luận của giới khoa học, và "nghe theo lương tâm của chính mình". Phải công nhận rằng chính nhờ con đường y học thí nghiệm đó, mới có sự phát triển của sinh học và y học cho tới ngày hôm nay.

Nghị định đầu tiên về đạo đức sinh học được chính phủ Đức công bố năm 1931 quy định những điều kiện thí nghiệm khoa học trên con người: Cấm thí nghiệm trong mọi trường

hợp không có sự thỏa thuận của đương sự; tránh thí nghiệm trên người mỗi khi có thể thí nghiệm trên súc vật; phải có đủ tài liệu về các phương pháp sinh học để giải thích và xác định giá trị của cuộc thí nghiệm, cấm thí nghiệm trên người dưới 18 tuổi, và trên người sắp chết. Điều mỉa mai là vài năm sau đó (1939) chính nước Đức bị chính quyền Phát xít Hitler cầm đầu khởi sự một chương trình diệt chủng và thí nghiệm trên tù nhân vô tiền khoáng hậu. Năm 1947, tại Nuremberg, Toà án Quân sự Mỹ kết án những hành động phi pháp chống lại nhân loại, và quyết định trong Luật Nuremberg 10 khoản ấn định những điều kiện thí nghiệm trên con người.

Đạo Phật có thể lấy thái độ gì trước những thí nghiệm trên con người và loài vật?

– Về thí nghiệm trên con người, đạo Phật tôn trọng con người, tôn trọng sự sống, sự bình đẳng, thì dĩ nhiên sẽ không khác gì những quan niệm thông thường đề cao sự tôn trọng và bảo vệ con người cũng như những luật pháp như luật Nuremberg.

– Về thí nghiệm trên loài vật, vì tinh thần từ bi thương xót tất cả các chúng sinh, cho nên đạo Phật không thể nào chủ trương mổ xẻ, giết hại các loài vật một cách thẳng tay, không do dự, như thường xảy ra trong các phòng thí nghiệm. Đứng trên bình diện tổng thể của vũ trụ quan Phật giáo, thì phải tôn trọng muôn loài, coi muôn loài như một, không đặt con người vào trung tâm, không được ưu đãi con người so với thiên nhiên.

Nhưng trên thực tế, trên bình diện sự thật qui ước, thông thường (vérité conventionnelle) thì khó lòng con người không kéo về phía mình cái lợi điểm mà tạo hóa đã trao cho. Nếu phải tôn trọng sự sống tới cùng, cũng như trong đạo Jain, thì phải từ bỏ y học thí nghiệm trên loài vật, phải để những vi khuẩn, ký sinh trùng nhân lên trong cơ thể, không được dùng thuốc kháng sinh, khử trùng, và như vậy sẽ không thể nào điều trị được một số lớn các bệnh truyền nhiễm, các dịch bệnh đã đe dọa loài người trong bao nhiêu thế kỷ. Dù muốn dù không, con người sẽ tiếp tục làm thí nghiệm trên loài vật, sẽ tiếp tục thử các loại thuốc mới trên súc vật trước khi áp dụng trên loài người, điều đó không thể nào tránh được. Điều mà đạo Phật có thể làm được, là kêu gọi những nhà nghiên cứu chỉ thí nghiệm trên loài vật khi nào cần thiết, một cách tối thiểu, cố gắng tránh giết hại các súc vật và gây cho chúng sự tổn thương, đau đớn.

Kết luận

Như chúng ta đã thấy, những vấn đề sinh đạo đức đặt ra cho xã hội mỗi ngày một thêm đa diện và phức tạp. Hơn nữa, chúng biến đổi theo nhịp của khoa học, một cách nhanh chóng đến nỗi ngay cả chính quyền, luật pháp cũng chạy theo không kịp.

Sinh đạo đức không phải là một cái gì cố định, bắt nguồn từ những nguyên tắc luân lý cổ truyền, mà là những quan điểm phát xuất từ những suy nghĩ tập thể, đa ngành về những áp dụng của sinh học và y học, chỉ có giá trị tương đối trong một xã hội và trong một khoảng thời gian nào đó. Vấn đề là làm thế nào đi tới một sự đồng thuận, một sự thỏa hiệp giữa khoa học, đạo đức và luật pháp, để có một sự phát triển theo chiều hướng tốt đẹp, hòa hài

trong xã hội.

Dù muốn hay không, khoa học vẫn tiến tới đều đều và mỗi ngày một thêm ảnh hưởng vào cuộc sống hàng ngày. Theo Francis Bacon, *"Tất cả những gì có thể thực hiện sẽ được thực hiện"*. Dường như không có gì ngăn cản nổi đà phát triển của nhân loại, dù kết quả đưa tới tốt hay xấu, và dù tác giả là người này hay người khác.

Các tôn giáo thần khải, vì những nguyên tắc sơ cứng trên sự sống, nên thường lấy thái độ chống đối, cản ngăn. Cản ngăn một số áp dụng của khoa học vào đời sống, và dần dần cản ngăn những bước tiến của khoa học. Như vậy, giáo lý sẽ dần dần bị bỏ rơi bên lề cuộc sống, và các tín đồ sẽ bị chia rẽ, hoang mang.

Đạo Phật khác với những tôn giáo đó, không có những giáo điều sơ cứng, những nguyên tắc tuyệt đối, những cấm đoán ngặt nghèo. Tuy rằng đa số những vấn đề sinh đạo đức chưa đặt ra dưới thời Đức Phật, nhưng chúng ta cũng có thể suy luận ra từ một vài điểm căn bản của đạo Phật:

– Đạo Phật tôn trọng sự sống, nhưng không coi đó là một giá trị tuyệt đối.

– Đạo Phật trước hết là đạo diệt khổ, lấy cứu khổ làm mục đích duy nhất.

– Nghiệp là do ý muốn của mình tạo ra, chứ không phải là kết quả của mọi hành động; vô tình hại không gây nghiệp hại.

– Gốc rễ của đạo Phật là khổ đau, cũng như hoa sen mọc từ bùn lầy; đạo Phật bao giờ cũng gắn liền với thực tại, dù thực tại xấu xa tới đâu chăng nữa.

Với căn bản đó, chúng ta có thể tin rằng trên đa số những vấn đề sinh đạo đức, đạo Phật không chống đối lại với những bước tiến của khoa học và những lựa chọn của xã hội con người, cho tới ngày hôm nay.

Đạo Phật có thể chủ trương dùng thuốc giảm đau, ghép các bộ phận, hạn chế sinh đẻ, chẩn đoán tiền sinh. Đạo Phật có thể chấp nhận trợ tử trong những trường hợp đặc biệt, kiến tạo di truyền và thí nghiệm có điều kiện trên con người. Đạo Phật không chủ trương nhưng có thể dung thứ phá thai và thí nghiệm trên loài vật, vì lý do cứu khổ.

Đó là một số đề nghị cá nhân, cần phải được bàn luận, đào sâu giữa các Phật tử thuộc mọi ngành, để chúng ta cùng nhau xây dựng một nền sinh đạo đức, trong tinh thần đạo Phật và thích hợp với thời đại.

Tài liệu tham khảo

1. Ambroselli C., L'éthique médicale, PUF, coll "Que sais–je?", 2è édit 1994
2. Bernard Claude, Introduction à la médecine expérimentale (1865), Garnier–

Flammarion, 1966

3. Bernard Jean, La bioéthique, Flammarion, coll “Dominos”, 1994

4. Comité Consultatif National d’Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, Génétique et médecine: de la prédiction à la prévention, Les cahiers du CCNE, no 6, 1/96

5. Comité Consultatif National d’Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, Recherche biomédicale et respect de la personne humaine, La Documentation Française, 1988

6. Fagot–Largeault A., La réflexion philosophique en bioéthique, p 11–26, in “Parizeau M.H., Les fondements de la bioéthique, De Boeck–Université, 1992”

7. Frydman René, Dieu, la médecine et l’embryon, Odile Jacob, 1997

8. Gold F., Choutet P., Burfin E., Repères et situations éthiques en médecine, Ellipses, 1996

9. Hottois G., Parizeau M.H., Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique, De Boeck–Université, coll “Sciences Ethiques Sociétés”, 1993

10. Jacob François, La souris, la mouche et l’homme, Odile Jacob, 1997

11. Kant E., Fondements de la métaphysique des moeurs, Hatier, traduction Hatier, 1976

12. Nguyên Minh Lê Hữu Phương, Hạn chế sanh đẻ, các tôn giáo và khoa học ở Pháp, Hương Sen, số 68, 1998

13. Nguyễn Phúc Bửu Tập, Quan niệm về trợ tử (euthanasia) của đạo Phật, Hương Sen, số 65, 1997

14. Taguieff P.A., Retour à l’eugénisme. Questions de définition, Esprit, no 200, 198–214, 3/1994

15. Thích Thiện Châu, Sự sống và sự chết trong Phật giáo, Hương Sen, số 64, 65 và 66, 1997

Đạo Phật trước vấn đề trợ tử (euthanasie)

"Thân thể con người cũng như một yên ngựa, phải biết rời bỏ khi đã tới cuối hành trình"
Ibn Sina (Avicenne)

Vấn đề trợ tử (euthanasie) là một vấn đề nóng bỏng của thời đại vẫn được nêu lên báo chí và các phương tiện truyền thông khác một cách thường xuyên. Những vụ án gần đây chung quanh cái chết của Vincent Humbert (1) và Terri Schiavo (2) đã làm sôi nổi dư luận thế giới, và gây nên những phản ứng mạnh mẽ giữa hai phe ủng hộ và chống đối trợ tử, ngay cả trong giới lãnh đạo chính trị, như tổng thống G.W. Bush đã vội vã ban ra một đạo luật đặc biệt nhằm ảnh hưởng lên quyết định của Toà án Tối cao Mỹ (2). Và tháng tư vừa qua, Thượng Nghị viện Pháp đã thông qua một đạo luật cho phép ngừng điều trị bệnh nhân khi đã tới giai đoạn cuối đời.

Thoạt nhìn, vấn đề đặt ra có vẻ giản dị: Khi một người bị bệnh nặng đã tới giai đoạn cuối đời, đang kéo dài trong sự đau đớn, thì có thể nào giúp người đó ra đi một cách nhẹ nhàng, êm ái, và mau chóng hơn không? Nhất là khi ngày hôm nay, người ta có đầy đủ phương tiện để gây nên cái chết nhẹ nhàng, dưới sự trợ giúp của y khoa.

Thật ra, xét kỹ lại chúng ta mới thấy rằng trợ tử là một trong những vấn đề phức tạp nhất trong xã hội, bởi vì liên quan tới nhiều lĩnh vực của cuộc sống: khoa học, kỹ thuật, kinh tế, văn hoá, đạo đức, tôn giáo, luật pháp... Trợ tử nằm trong khung cảnh rộng lớn hơn của những vấn đề sinh đạo đức (bioéthique), mới được đặt ra từ khoảng ba chục năm nay, do những bước tiến khổng lồ của ngành sinh học.

Trong bài này, chúng ta sẽ lần lượt xem xét:

1) Định nghĩa của các từ liên quan tới trợ tử

2) Lịch sử của sự hình thành khái niệm trợ tử

3) Cuộc tranh luận về trợ tử tại các nước Tây phương

4) Luật pháp về trợ tử hiện nay trên thế giới

5) Thái độ của các tôn giáo thần khải

6) Thái độ của đạo Phật về trợ tử.

Định nghĩa các từ liên quan tới trợ tử

Đầu tiên, chúng ta phải định nghĩa một số từ liên quan tới trợ tử một cách chính xác.

Euthanasie là một chữ xuất hiện vào thế kỷ thứ XVII, có nghĩa là "làm cho cái chết tốt đẹp" (từ chữ Hy Lạp *eu* là tốt và *thanazein* là chết), và có thể định nghĩa là "hành động cố tình gây nên cái chết một cách êm thắm, cho một người bị bệnh nặng không chữa khỏi được, chắc chắn sẽ chết, đang vô cùng đau đớn, bằng cách dùng thuốc men hay một sự can thiệp khác". Người ta còn gọi nó là giết người vì thương hại hay vì nhân đạo (meurtre par compassion, mercy killing).

Tiếng Việt có thể dịch là *"ưu tử", "an tịch", "trợ tử", "hộ tử"* hay *"gây chết êm ái, nhẹ nhàng"*, nhưng chữ *"trợ tử"* được dùng nhiều hơn hết, tuy rằng không chính xác lắm.

Có hai loại trợ tử cần phải được phân biệt là *trợ tử tích cực* (euthanasie active) nghĩa là gây nên cái chết bằng một hành động tích cực, và *trợ tử thụ động* (euthanasie passive), nghĩa là ngưng mọi điều trị để cho người bệnh chết một cách tự nhiên. Người ta còn gọi trợ tử thụ động là "sự ngưng hay bỏ các phương pháp điều trị kéo dài cuộc sống". Trong trường hợp Vincent Humbert chẳng hạn (1), khi bà mẹ bơm vào ống dẫn dạ dày của con mình một liều thuốc pentobarbital mạnh với mục đích trợ tử, nhưng không chết mà lâm vào tình trạng hôn mê, khi BS Chaussoy tắt máy hô hấp nhân tạo và tiêm chlorure de potassium để tim bệnh nhân ngừng đập, thì cả hai đều là hành động trợ tử tích cực. Ngược lại, quyết định của toà án Florida ngừng cấp dinh dưỡng cho Terri Schiavo (2) bằng ống dẫn dạ dày là một hành động trợ tử thụ động. Thật ra, ý muốn và kết quả của trợ tử tích cực và trợ tử thụ động cũng như nhau, tuy rằng hình thức có khác nhau.

Trợ tử còn được phân chia làm *trợ tử tự nguyện* (euthanasie volontaire), *trợ tử không tự nguyện* (euthanasie non volontaire), và *trợ tử không tùy ý* (euthanasie involontaire).

Trợ tử tự nguyện (euthanasie volontaire) là trợ tử do người bệnh yêu cầu một cách rõ ràng, với sự chấp thuận sáng suốt của người đó (consentement éclairé)(như trường hợp Vincent Humbert). *Trợ tử không tự nguyện* (euthanasie non volontaire) là trợ tử trên người bệnh trong tình trạng hôn mê hoặc lú lẫn, không còn khả năng yêu cầu trợ tử (như trường hợp Terri Schiavo). *Trợ tử không tùy ý* (euthanasie involontaire) là trợ tử trên người bệnh còn minh mẫn, không yêu cầu cái chết hoặc không chấp thuận trợ tử (chẳng hạn như khi câu hỏi không được đặt lên cho người đó).

Trợ giúp tự tử (aide au suicide) hay *tự tử trợ giúp bằng y khoa* (suicide médicalement assisté) là sự giúp đỡ, thường thường do một người thầy thuốc, một người bệnh đã quyết định chấm dứt cuộc sống của mình, bằng một liều thuốc độc hay một phương tiện khác. Hành động đưa tới cái chết là do người bệnh, nhưng người trợ giúp là người thầy thuốc.

Giảm đau cuối đời (sédation terminale), còn gọi là *trợ tử gián tiếp* (euthanasie indirecte) là sự điều trị bằng thuốc giảm đau loại morphine, nhằm giảm đau cho bệnh nhân, nhưng có thể đưa tới cái chết do tai biến suy giảm hô hấp. Thật ra, ai cũng biết rằng tất cả là tùy liều thuốc, nhẹ hay nặng, mà hành động này mang tính chất giảm đau hay trợ tử.

Điều trị tạm thời (soins palliatifs) là điều trị không nhằm khỏi bệnh, mà nhằm thuyên

giảm sự đau đớn của người bệnh, về thể xác cũng như tinh thần.

Điều trị tới cùng (acharnement thérapeutique, còn gọi là bướng bỉnh vô lý, obstination déraisonnable) là điều trị bằng mọi cách, nhằm kéo dài cuộc sống, tuy biết rằng bệnh nhân ở trong tình trạng cuối đời.

Tình trạng thực vật (état végétatif) là một thực thể y khoa xuất hiện từ những năm 1960–1970, do những bước tiến của các phương pháp hồi sinh (2). Đó là một trong những hình thái tiến hoá của hôn mê, sau khi não bị chấn thương nặng hoặc thiếu oxy. Người bệnh có vẻ tỉnh, mở mắt, nhưng không có hoạt động ý thức nào và hoàn toàn phụ thuộc sự điều dưỡng trong đời sống hàng ngày. Sau một thời gian khoảng một năm, tình trạng có thể gọi là thực vật mạn tính (état végétatif chronique, persistent vegetative state), không còn hi vọng đảo ngược lại, với những biến chứng xảy ra do liệt giường lâu ngày. Đó là tình trạng của Terri Schiavo (2), kéo dài trong 15 năm trời và mới kết thúc gần đây.

Lịch sử của sự hình thành khái niệm trợ tử

Hành động trợ tử chắc chắn đã có từ lâu, nhưng khái niệm trợ tử và những tranh luận chung quanh khái niệm này mới xuất hiện từ khoảng hai thế kỷ nay tại Tây phương.

Người chống đối trợ tử đầu tiên chính là Hippocrate (thế kỷ V – IV trước CN), ông tổ của ngành y học Tây phương, ngược lại với quan điểm của đa số thầy thuốc Hy Lạp thời bấy giờ. Trong lời tuyên thệ, ông kêu gọi người thầy thuốc “không bao giờ cho ai một liều thuốc độc, dù người đó yêu cầu, và không bao giờ gợi ý về điều đó”.

Vào thời đại Trung Cổ, thái độ chống trợ tử trở thành đa số, và tình trạng này tiếp diễn tới thế kỷ thứ XIX, mặc dù có vài người như Sir Thomas More (thế kỷ XVI) và Francis Bacon (thế kỷ XVII) lên tiếng chủ trương hành động trợ tử do các thầy thuốc thực hiện. Francis Bacon là người đầu tiên dùng chữ *euthanasia*, trong một cuốn sách in năm 1623. Ông viết: *“Phận sự của người thầy thuốc không phải chỉ là chữa khỏi bệnh tật, mà còn làm vơi dịu những khổ đau do bệnh tật gây nên. Và không phải chỉ làm vơi dịu khổ đau và khỏi bệnh, mà còn đem lại cho bệnh nhân, khi không còn hi vọng sống sót, một cái chết êm dịu và an lành. Trợ tử như vậy là một phần không nhỏ của hạnh phúc”*.

Vấn đề trợ tử lại đặt lên vào thế kỷ XIX, với sự xuất hiện của gây mê và thuốc morphine. Cường độ của các cuộc tranh luận này tùy thuộc ở bối cảnh lịch sử, xã hội, văn hóa của mỗi địa phương. Các nước Anh, Hoa Kỳ, Đức và Hoà Lan là những nơi mà các cuộc tranh luận về trợ tử diễn ra sôi nổi nhất.

Vào khoảng cuối thế kỷ XIX, tại nước Anh, Hoa Kỳ đã có nhiều bài báo y học và luật pháp đề cập tới vấn đề trợ tử, và đặc biệt Samuel Williams tại Birmingham năm 1870 đã gây ảnh hưởng lớn trong dư luận khi trình bày ý định của ông dùng éther và chloroforme để chấm dứt cuộc sống của bệnh nhân. Năm 1906, một dự án đạo luật nhằm hợp pháp hoá trợ tử tại tiểu bang Ohio bị bác bỏ do gặp nhiều phản đối.

Năm 1920, một bác sĩ và một luật sư Đức, tên là Hoche và Binding, đồng xuất bản một cuốn sách trình bày quan điểm sau: Một số bệnh nhân bị chứng nan y, bệnh tâm thần và trẻ con dị dạng, sống những cuộc sống "không đáng sống", và đem lại cái chết cho họ là một lối điều trị nhân đạo, phù hợp với y đức. Tác giả cũng nhấn mạnh tới gánh nặng kinh tế phải trả để kéo dài cuộc sống của những bệnh nhân đó. Quan điểm của Hoche và Binding sẽ có ảnh hưởng lớn trên tư tưởng Đức sau này và được Đức Quốc xã áp dụng một cách triệt để, đặc biệt trong chương trình "trợ tử T4".

Năm 1931, bác sĩ Killick Millard đề nghị trước Hội đoàn Sĩ quan Y khoa Anh một đạo luật hợp pháp hoá trợ tử, và từ đó, các hội đoàn y sĩ ủng hộ trợ tử được thành lập, các bài của các chứng nhân về hành động trợ tử, cùng những yêu cầu trợ tử của bệnh nhân được đăng tải trong báo chí. Năm 1936, một dự án đạo luật nhằm hợp pháp hoá trợ tử được đưa ra trước Nghị viện Anh, và bị bác bỏ với tỷ lệ 35 phiếu chống 14 phiếu thuận.

Sự bác bỏ đó, cùng với sự bùng nổ của Đệ nhị thế chiến, và sự khám phá sau này của các trại tập trung Phát xít với sự cộng tác của các thầy thuốc Đức trong công cuộc diệt chủng, đã làm vấn đề trợ tử tàn lụi dần, tuy rằng vẫn còn âm ỉ.

Khoảng cuối những năm 50, tranh luận về trợ tử lại trở lại, dưới khía cạnh pháp lý. Năm 1969, một dự án định luật nhằm hợp pháp hoá trợ tử lại được đưa ra trước Nghị viện Anh, và cũng lại bị bác bỏ với tỷ lệ 61 phiếu chống 41 phiếu thuận.

Tại Hòa Lan, năm 1970 xảy ra vụ án Geertruida Postma, một người thầy thuốc đã bị truy tố về tội giết người vì cố ý tiêm cho một bệnh nhân bị liệt, câm và điếc đã nhiều lần yêu cầu ông làm việc đó, một liều thuốc morphine nặng làm người đó qua đời. Trong bản án rất nhẹ (ông chỉ bị ở tù một tuần, và quản thúc tại gia một năm), quan tòa cho biết trong những điều kiện nào một trường hợp trợ tử có thể chấp nhận được. Tiếp theo đó, năm 1973, Hội đoàn Y sĩ Hòa Lan tuyên bố rằng trợ tử vẫn được coi là bất hợp pháp, nhưng người thầy thuốc có thể dùng để làm vơi sự khổ đau của bệnh nhân, "trong trường hợp bất khả kháng", nghĩa là khi người thầy thuốc ở trong tình trạng mâu thuẫn giữa một đằng bổn phận bảo vệ sự sống, và một đằng bổn phận làm giảm sự đau đớn của bệnh nhân.

Trong những năm 80, nhiều trường hợp trợ tử đã bị truy tố trước pháp luật, và dần dần xã hội Hòa Lan đã tiến tới ủng hộ trợ tử. Một sự thỏa thuận ngầm xuất hiện về sự cho phép trợ tử và không bị pháp luật truy tố, nếu hội đủ ba điều kiện sau:

1. Sự yêu cầu trợ tử phải tới từ bệnh nhân, và được lặp lại nhiều lần, một cách có ý thức và tự do.

2. Bệnh nhân phải ở trong tình trạng vô cùng đau đớn, không có phương pháp nào làm thuyên giảm, ngoài cái chết.

3. Người thầy thuốc phải tham khảo ý kiến một thầy thuốc khác, và người đó cũng phải xem trợ tử như là một giải pháp có thể chấp nhận được.

Sau công tác của nhiều ủy ban và nhiều dự án đạo luật, Nghị viện Hòa Lan ban ra năm 1993 một đạo luật miễn truy tố pháp luật các thầy thuốc trợ tử với điều kiện là hội đủ ba yếu tố trên và báo cáo những trường hợp trợ tử.

Tại Hoa Kỳ, năm 1988, trong tờ báo y khoa *JAMA* có đăng một bài tựa là "It's over, Debbie"(Xong rồi, Debbie), thuật một câu chuyện xảy ra tại khoa phụ sản một bệnh viện.

Người nội trú trực đêm bị gọi tới vì một thiếu phụ 20 tuổi tên là Debbie đang khó thở. Cô ta bị ung thư buồng trứng tới giai đoạn cuối cùng, dùng hóa trị không có hiệu quả. Cô chỉ còn có 40 kí, từ hai ngày không ăn uống được gì, đôi mắt hốc hác, tuyệt vọng, nôn mửa thốc tháo và hơi thở rất khó khăn. Bên cạnh cô, người mẹ cầm tay cô, như mất hồn. Debbie thì thào với người nội trú: "Thôi, cho xong đi". Anh đi lấy một ống tiêm với 20 mg morphine, nói với người mẹ cầm tay cô và chúc cô ngủ ngon, vì anh sắp cho cô một liều thuốc để cô nghỉ yên. Nét mặt cô từ từ thư giãn, không còn cau lên vì đau đớn, hơi thở điều hoà và yếu dần, rồi 4 phút sau Debbie trút hơi thở cuối cùng. Trong ánh mắt người mẹ, vẻ biết ơn hiện lên rõ rệt.

Bài tường thuật này đã gây nên nhiều phản ứng và làm sống dậy những tranh luận về trợ tử tại nước Anh và Hoa Kỳ, với những dự án đạo luật hợp pháp hoá trợ tử tại các tiểu bang Washington, Californie và một số tiểu bang khác.

Cuộc tranh luận về trợ tử hiện nay

Tại Tây phương

Cuộc tranh luận về trợ tử tại các nước Tây phương vẫn chưa được kết thúc, và sự tranh chấp giữa hai phe ủng hộ và chống đối trợ tử hiện đang mang màu sắc của sự tranh chấp giữa hai khuynh hướng đòi và chống sự hợp pháp hóa (légaliser), hay đúng hơn ra luật (légiférer) về trợ tử.

Những người chống đối trợ tử, và chống đối hợp pháp hóa trợ tử, thường đưa ra những luận cứ như sau:

– Nhiệm vụ của người thầy thuốc là bảo vệ sự sống chứ không phải là tiêu diệt sự sống. Theo điều 38 của Luật Y đức (Code de Déontologie), người thầy thuốc không có quyền cố tình gây nên cái chết;

– Những trường hợp yêu cầu trợ tử thực sự rất hiếm hoi, theo kinh nghiệm của các thầy thuốc và điều dưỡng trông nom các bệnh nhân vào giai đoạn cuối đời;

– Thay vì trợ tử thì phải cải tiến sự điều trị tạm thời (soins palliatifs) và đem lại cho bệnh nhân những điều kiện cuối đời an lành nhất, về thể xác cũng như tinh thần;

– Hợp pháp hóa trợ tử có thể đưa tới những sự lạm dụng, quá trớn, trơn tuột (pente glissante, slippery slope) qua những trường hợp trợ tử không tùy ý bệnh nhân, nhưng tùy ý

thầy thuốc, điều dưỡng và gia đình, hoặc trợ tử những bệnh nhân yếu đuối, tàn tật nhất. Trong khoảng hai chục năm gần đây đã có nhiều vụ án liên quan tới trợ tử, tại các nước Âu châu và Mỹ châu, với những trường hợp gây chấn động như: Bác sỹ Jack Kevorkian, mệnh danh "Bác sỹ tự tử", đã đưa 130 bệnh nhân qua thế giới bên kia, trong 10 năm hành nghề, trước khi bị vào tù; tại nước Áo, hai cô phụ tá điều dưỡng và đồng phạm, mệnh danh là "4 tử thần", đã bị kết án tù chung thân vì đã giết hoặc tìm cách giết 42 bệnh nhân bằng các phương pháp dã man ; và gần đây hơn, năm 1998, cô y tá Christine Malèvre đã bị kết án 12 năm cấm cố và phạt bồi thường 160.000 euro vì đã cố tình gây nên cái chết của 7 bệnh nhân tại bệnh viện Mantes la Jolie;

– Cuối cùng, hợp pháp hóa trợ tử có thể gây tổn hại cho uy tín của y khoa và sự tin cậy của bệnh nhân đối với người thầy thuốc.

Mặt khác, những người ủng hộ trợ tử, và chủ trương hợp pháp hóa trợ tử, đưa ra một số luận cứ khác, không hẳn là ngược lại:

– Nhiệm vụ của người thầy thuốc là "trong mọi trường hợp, phải cố gắng làm giảm sự đau đớn của bệnh nhân, nâng đỡ tinh thần và tránh mọi bướng bỉnh vô lý về thăm dò và điều trị" (điều 37 của Luật Y đức);

– Dù điều trị tạm thời được phát triển tới đâu chăng nữa (và còn lâu mới có đủ phương tiện kinh tế để phát triển các đơn vị điều trị tạm thời – phải nhớ rằng mỗi bệnh nhân trong đơn vị này cần đến 4 người điều dưỡng), cũng vẫn sẽ còn nhiều trường hợp có nhu cầu trợ tử;

– Với những bước tiến của y học, những đổi thay của xã hội, số bệnh nhân qua đời tại bệnh viện mỗi ngày một gia tăng (70%), và các công trình nghiên cứu gần đây cho biết số tử vong do y khoa trợ giúp (décès médicalement assistés) rất cao: Trong hai công trình nghiên cứu (Lancet 02/08/2003) trên 20.000 ca tử vong tại các nước Âu châu, tỷ lệ chết do y khoa trợ giúp đi từ 23% (Ý) tới 51% (Thụy Sĩ). Tỷ lệ dùng chế phẩm loại thuốc phiện (opiacés) nhằm giảm đau nhưng có thể đưa tới tử vong rất cao, từ 19 tới 26%. Tại Hòa Lan, 57% thầy thuốc công nhận đã ít nhất một lần trong đời có hành động trợ tử hoặc giúp bệnh nhân tự tử. Tại Pháp, 50 % bệnh nhân qua đời tại phòng hồi sức là do ngừng điều trị, khi các phương pháp điều trị trở thành vô ích. Và, theo Bộ trưởng Y tế Douste–Blazy, mỗi năm có khoảng 150.000 ca ngừng máy hô hấp được quyết định ngoài khuôn khổ luật pháp. Như vậy, tiếp tục chối cãi trợ tử trong khi hành động trợ tử vẫn thường xuyên xảy ra là một thái độ giả dối, đạo đức giả, không thích hợp với hiện trạng xã hội.

– Hợp pháp hóa trợ tử, nếu được quy định một cách chặt chẽ, sẽ không làm tăng những trường hợp "trợ tử" giả hiệu, tức là những trường hợp giết người bệnh một cách tùy tiện; trái lại, có thể phân biệt một cách rõ ràng hơn hai hiện tượng với những động cơ hoàn toàn khác nhau này.

Vấn đề còn phức tạp hơn nữa khi một số người cho rằng không có sự khác biệt giữa trợ tử tích cực, ngừng điều trị, giúp tự tử và giảm đau cuối đời, vì theo họ, ý muốn và kết quả

cũng như nhau, tuy rằng có khác trong hình thức. Một số khác thì lại cho rằng những trường hợp đó hoàn toàn khác nhau: Trợ tử là cố ý gây cái chết, trong khi ngừng điều trị chỉ là để cái chết tới một cách tự nhiên; và vì vậy họ đồng ý với ngừng điều trị mà không đồng ý với trợ tử.

Trong hai cuộc thăm dò dư luận tháng 3/2001 tại Pháp do cơ quan SOFRES thực hiện và tháng 12/2002 do cơ quan IFOP thực hiện thì từ 86 tới 88% dân chúng đồng ý với trợ tử, 33% đồng ý một cách tuyệt đối và 55% đồng ý trong một số trường hợp, cho những người bị bệnh không thể chịu đựng nổi và vô phương cứu chữa.

Luật pháp về trợ tử hiện nay

Trên thế giới

Hiện nay, chỉ có 3 nước tại Tây phương có đạo luật không phạt tội (dépénalisation) trợ tử và trợ giúp tự tử bằng y khoa: Nước Hòa Lan, ban hành năm 2001, mở rộng và bổ túc đạo luật 1993 và 1994, không phạt tội trợ tử và trợ giúp tự tử bằng y khoa; nước Bỉ, ban hành năm 2002, không phạt tội trợ tử; và tiểu bang Oregon (Hoa Kỳ), ban hành năm 1994, và được tiếp tục qua cuộc trưng cầu dân ý năm 1997, không phạt tội trợ giúp tự tử bằng y khoa trong giai đoạn cuối đời (3).

Tại Pháp, năm 2000, Ủy ban Tư vấn Quốc gia Đạo đức về Sinh học và Y học (Comité Consultatif National d'Ethique sur les Sciences de la Vie et la Santé) đưa ra một báo cáo tên là "Cuối đời, ngừng sống và trợ tử", yêu cầu sự khoan hồng pháp luật cho những người phạm tội trợ tử, một loại *"trợ tử ngoại lệ"* (euthanasie d'exception), trong những tình huống đặc biệt đau đớn của bệnh nhân không thể chữa chạy được, với sự thỏa thuận của gia đình và sự quyết định tập thể của ê kíp y khoa.

Vào tháng 11/2004, trước sự sôi động dư luận sau vụ án chung quanh cái chết của Vincent Humbert tháng 9/2003, một dự án đạo luật về cuối đời đã được thảo luận và thông qua tại Quốc Hội Pháp, và được Thượng Nghị viện phê chuẩn ngày 13/04/2005 vừa qua. Đạo luật này cho phép bệnh nhân, bị bệnh nặng không chữa khỏi được, có quyền từ chối điều trị; cho phép người thầy thuốc ngừng áp dụng những phương pháp điều trị vô ích và quá đáng, và làm giảm sự đau đớn của bệnh nhân vào giai đoạn cuối, bằng cách dùng thuốc giảm đau có thể thu ngắn lại cuộc đời, với điều kiện thông tin cho bệnh nhân biết rõ; nhìn nhận giá trị của sự quyết định trước của một bệnh nhân khi người đó từ chối điều trị vào giai đoạn cuối cùng. Thật ra, đạo luật này mới thiết lập một quyền *"để chết"* (laisser mourir) người bệnh nặng vào lúc cuối đời, nhưng vẫn chưa cho phép *"gây chết"* (faire mourir).

Nói chung, trên thế giới hiện nay có một sự tiến hóa rõ rệt về chiều hướng từ chối và ngừng điều trị đến cùng (trợ tử thụ động), cho phép giảm đau cuối đời (trợ tử gián tiếp), và trợ giúp tự tử bằng y khoa. Nhưng đa số các nước vẫn chưa cho phép trợ tử tích cực, chưa hợp pháp hóa trợ tử.

Trong tương lai, vấn đề chỉ có thể giải quyết được khi hành động trợ tử được luật pháp chính thức quy định như đã làm cho việc phá thai, nghĩa là được chấp thuận trong một số trường hợp đặc biệt, với sự yêu cầu của bệnh nhân và gia đình, với sự hội chẩn của một Uỷ ban Đạo đức (Comité d'éthique) có mặt trong mỗi cơ quan, bệnh viện, để quyết định trợ tử không trở thành một gánh nặng lương tâm nằm trên vai của một cá nhân.

Thái độ của các tôn giáo thần khải

Thái độ của các tôn giáo về vấn đề trợ tử dĩ nhiên có một ảnh hưởng quan trọng trên thái độ chung của xã hội trên vấn đề này.

Phải nhấn mạnh rằng vấn đề trợ tử chưa hề được đặt ra vào lúc các tôn giáo lớn trên thế giới ra đời, cho nên thái độ chính thức của các tôn giáo về vấn đề này chỉ là những suy diễn, những phỏng đoán của các giáo hội ngày hôm nay, dựa lên những Kinh điển hay Thánh kinh ngày xưa. Không ai có thể khẳng định rằng Đức Phật Thích Ca, đức Jésus hay đức Muhamad sẽ có thái độ như thế nào trước những vấn đề sinh đạo đức hiện đại mà họ không bao giờ tưởng tượng nổi, do những bước tiến khổng lồ của khoa học kỹ thuật, đặc biệt trong ngành sinh học.

Đối với các tôn giáo thần khải, sự sống có tính chất thiêng liêng và phải được tôn trọng một cách tuyệt đối, bởi vì sự sống là do Thượng Đế ban cho con người, và chỉ có Thượng Đế mới có quyền lấy lại được. *"Ngươi không bao giờ được giết hại"* là một trong 10 điều của Bảng Luật do Thượng Đế trao cho Moses trên núi Sinai, làm nền tảng cho giáo lý của ba tôn giáo gốc Abraham. Hơn nữa, vì tội lỗi nguyên thủy, con người phải chịu đựng sự đau đớn khổ đau, trong khi chờ đợi sự cứu rỗi của Thượng Đế, cũng như đức Jésus đã hy sinh hứng chịu cực hình trên thập tự để cứu vớt nhân loại.

Do đó, cả ba tôn giáo thần khải lớn, Do Thái giáo, Công giáo và Hồi giáo, đều chống đối và kết án trợ tử, xem trợ tử, dù tích cực hay thụ động, đều là một sự giết người. Ngay cả sự tự tử cũng không được cho phép. Chỉ có đạo Tin Lành có một thái độ dè dặt hơn, vì đặt phẩm giá của con người lên trên hết, nên không coi trợ tử là một sự giết người, cũng không chủ trương hợp pháp hóa trợ tử.

Trong trường hợp của Terri Schiavo, phát ngôn viên của Hội nghị giám mục Công giáo Hoa Kỳ cho rằng trường hợp này không liên quan tới điều trị đến cùng mà tới quyền cơ bản được cấp dinh dưỡng. Đức Giáo hoàng Jean–Paul II, trong một bài diễn văn về tình trạng thực vật mạn tính, đã nhắc lại: *"Những người anh em chúng ta đang ở trong tình trạng thực vật cũng giữ trọn vẹn nhân phẩm của họ [...] Như vậy, họ có quyền được trợ giúp về y tế căn bản cũng như được phòng ngừa những biến chứng do liệt giường [...] Cái chết vì đói hay khát là kết quả duy nhất có thể xảy ra sau khi ngừng cấp dinh dưỡng [...] Trong chiều hướng đó, nếu được thực hiện một cách có ý thức và suy tính, nó sẽ mang hình thức một sự trợ tử thực sự thuộc loại bỏ phương pháp kéo dài sự sống"*.

Thái độ của đạo Phật

Thái độ của đạo Phật trước vấn đề trợ tử ra sao?

Nếu muốn tìm câu trả lời trong kinh điển, thì chúng ta sẽ thất vọng, bởi vì ngược lại với hộ tử (accompagnement) là một trong những lĩnh vực được phát triển mạnh mẽ, đặc biệt qua những lời dạy của cuốn *Bardo Thodol* (*Tử Thư Tây Tạng*), thì trợ tử lại rất ít được đề cập trong đạo Phật.

Trong một bài viết về "Quan niệm về trợ tử của đạo Phật", đạo hữu Nguyễn Phúc Bửu Tập cho biết học giả Nanayakkara có dẫn trong kinh Vinaya Pitaka (Luật Tạng) ba trường hợp trợ tử, đều bị Đức Phật Thích Ca khiển trách, và trong hai trường hợp các vị tỳ kheo phạm tội bị loại ra khỏi tăng đoàn.

Xét kỹ ra thì trường hợp thứ nhất (năm người tỳ kheo hiểu sai kinh điển tìm cách tự vẫn) không phải là trợ tử, mà là một vụ mưu toan tự tử tập thể. Điều đó không khác gì những vụ tự tử tập thể của các giáo phái như "Đền Mặt Trời" mới gần đây, và dĩ nhiên đạo Phật không thể nào chấp nhận được. Trường hợp thứ hai, sáu người tỳ kheo xúi giục một người đàn bà kết liễu đời sống của chồng mình bị bệnh nặng gần chết, thiết tưởng cũng nên xét lại. Vì sao cả sáu người tu hành, lấy từ bi, cứu khổ làm gốc đều xúi dục điều đó? Có phải chăng vì tình trạng khổ đau đã tới cùng cực, cho nên họ đành phải tìm cách làm chấm dứt mạng sống đi liền với khổ đau? Trường hợp thứ ba lại càng bất nhẫn hơn nữa: một vị tỳ kheo quá già yếu, mắc bệnh nan y, đau khổ triền miên, yêu cầu một người bạn giúp đỡ cho ông sớm chết. Chúng ta có thể tự hỏi điều gì quan trọng, sự sống như là một giá trị, hay cái khổ của con người, là cái hiện thực nhất, là cái căn bản gốc rễ của đạo Phật? Tôi không tin rằng Đức Phật có thể lên án một kẻ khổ đau cùng cực, và một người vì lòng nhân ái đi cứu trợ kẻ khổ đau.

Nếu lấy kinh điển ra để dẫn chứng, thì tôi nghĩ rằng một số kinh điển Phật giáo, ngay cả thuộc vào Tam Tạng kinh điển, là kinh điển gần nhất với những lời dạy của Đức Phật, cũng có thể đáng ngờ vực là bị thêm bớt ít nhiều sau đó. Bởi vì những lời dạy được truyền khẩu đó phải đợi tới Hội nghị Kết Tập lần thứ ba, 200 năm sau khi Đức Phật viên tịch, mới được đúc kết lại thành kinh Tạng, và sau đó còn sao đi chép lại nhiều lần, thì làm sao tránh khỏi sai lạc ít nhiều.

Hơn nữa, bối cảnh xã hội đã đổi thay rất nhiều so với 2.500 năm trước, với những bước tiến của khoa học, y học, v.v. cùng với những biến chuyển về giá trị xã hội và tâm tính con người. Chúng ta chỉ có thể dựa lên trên giáo lý căn bản của đạo Phật mà rút ra những kết luận về thái độ của đạo Phật trước vấn đề thời đại phức tạp này:

1) Ai cũng biết rằng đạo Phật chủ trương tôn trọng sự sống, và giới luật đầu tiên của người Phật tử là không được giết hại (ahimsa). Nhưng đạo Phật không coi sự sống là một điều thiêng liêng bất khả xâm phạm như các tôn giáo thần khải. Đối với đạo Phật, sự sống cũng như sự chết nằm trong một vòng sinh tử rộng lớn, cũng như lão – tử chỉ là một chiếc vòng trong dây chuyền 12 nhân duyên. Chết chỉ là một giai đoạn, sinh ra cũng chỉ là một

giai đoạn.

2) Nghiệp (karma) trong đạo Phật là hành động có ý thức, chứ không phải là bất cứ hành động nào, vô tình hay cố ý, như trong Ấn Độ giáo và đạo Jain. Trong Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikaya), Đức Phật dạy: *"Này các tỳ kheo, chính tác ý (cetana) ta gọi là nghiệp; sau khi muốn, người ta hành động bằng thân, khẩu, ý"*. Trong Kinh này, ngài cũng nói, *"Sát sinh do duyên sát sinh tạo ra sợ hãi hận thù ngay trong hiện tại, tạo ra sợ hãi hận thù trong tương lai, khiến tâm cảm thọ khổ ưu"*. Nếu sát sinh không phải là do tâm sát sinh gây nên, thì kết quả không phải là sợ hãi hận thù, khiến cho tâm phải khổ đau.

3) Đạo Phật trước hết là đạo diệt khổ. Khổ đau *(dukkha)* là đối tượng chính của đạo Phật, cũng như Đức Phật đã nói cùng với các đệ tử: *"Này các tỳ kheo, xưa cũng như nay, ta chỉ nói lên sự khổ và diệt khổ"* (Trung Bộ Kinh, Majjhima Nikaya).

4) Đạo Phật là một con đường khế cơ, khế lý, tùy duyên mà hành động. Trong Jataka, những câu chuyện tiền thân của Đức Phật, có kể lại trong một kiếp trước ngài đã phải bắt buộc giết một tướng cướp để cứu sống hàng chục người vô tội. Trong trường hợp đặc biệt, giết người để cứu người vì lòng nhân đạo, chính là tinh thần *"tùy duyên nhưng bất biến"* của đạo Phật.

Như vậy, theo tôi chỉ cần dựa vào những điểm chính đó, mà chúng ta có thể nghĩ rằng hành động trợ tử, gây nên cái chết một cách nhẹ nhàng, nhằm mục đích làm thuyên giảm những khổ đau của người bệnh trong giai đoạn cuối của cuộc đời, vì lòng từ bi cứu khổ, không đi ngược lại với tinh thần của đạo Phật.

Đối với bản thân tôi, hành nghề thuốc từ hơn ba chục năm nay đồng thời là một cư sĩ Phật tử, tôi không thấy có gì mâu thuẫn giữa hành động trợ tử của người thầy thuốc và con đường diệt khổ của Đức Phật. Cũng như nhiều đồng nghiệp và y tá chăm sóc những bệnh nhân tới giai đoạn cuối đời, chúng tôi đã hơn một lần quyết định, với sự thoả thuận và nhiều khi do sự yêu cầu của gia đình, dùng những loại thuốc "cocktail lytique", những liều thuốc opiacés gây hôn mê dần rồi tắt thở, đã viết trong hồ sơ mật hiệu DNR (do not ressuscitate), để từ chối điều trị đến cùng... Mỗi trường hợp là một trường hợp đặc biệt và không khỏi gây xúc động, nhưng chúng tôi đều có cảm tưởng đã hành động theo đúng y đức, đã làm giảm bớt và ngắn đi nỗi khổ đau của người bệnh và của gia đình, thay vì một cái chết kéo dài lê thê, hạ thấp phẩm giá con người, một cách vô ích.

Có người cho rằng đạo Phật có thể chủ trương để cho cái chết tới một cách tự nhiên, nhưng không chủ trương gây nên cái chết, và như vậy cho phép trợ tử thụ động, tức là ngưng điều trị, tắt máy thở, bỏ ống dẫn dạ dày, nhưng không cho tiêm thuốc ngưng tim đập hay ngưng thở. Nhưng theo tôi, sự phân chia này có phần giả tạo và thiếu thực tế, điều quan trọng vẫn là cái "tâm ý" của người bệnh và của gia đình: Khi sự khổ đau trở nên cùng cực, cuộc sống nặng nề vô nghĩa, thì tại sao không cho phép người bệnh được giúp đỡ ra đi một cách tốt đẹp, nhanh chóng và an lành? Đó chính là ý nghĩa cao đẹp của sự trợ tử, phù hợp với tinh thần từ bi và trí tuệ, không chấp trước của đạo Phật.

Chúng ta có cái may mắn là đạo Phật đặt con người, hay đúng hơn cái tâm con người vào trung tâm điểm của cuộc sống. *“Tâm dẫn đầu các pháp”* là câu đầu của Kinh Pháp Cú (Dhammapada). Đạo Phật ra đời cũng vì cái khổ của con người, cho nên người Phật tử luôn luôn lấy diệt khổ làm kim chỉ nam. Khác với các tôn giáo thần khải, lấy Thượng Đế làm trung tâm điểm, lấy con người làm hình ảnh của Thượng Đế, với những giá trị tuyệt đối, những giáo điều cứng nhắc, cho nên khó lòng đổi thay, thích hợp với thời đại. Sau các cuộc cách mạng văn hóa mang lại bởi Copernic, Darwin, Freud, Einstein, v.v., ngày hôm nay cuộc cách mạng sinh học cũng đang làm lay chuyển tháp ngà của các tôn giáo thần khải. Đạo Phật chỉ cần dựa lên giáo lý căn bản của mình mà hiện đại hóa, mà thích hợp với thời đại. Nếu không thì cũng sẽ, như các tôn giáo thần khải, càng ngày càng tách xa khoa học, xa xã hội, xa bước tiến của nhân loại…

Cuối cùng, tôi xin đọc một câu của Tuệ Trung Thượng Sĩ, vị thầy của Sơ tổ Trúc Lâm Trần Nhân Tông, trong bài “Sinh tử nhàn nhi dĩ” (Sống chết nhàn thôi vậy), để chúng ta cùng nhau suy ngẫm:

Tâm chi sinh hề, sinh tử sinh.

Tâm chi diệt hề, sinh tử diệt.

(Khi tâm sinh, thì sinh tử cũng sinh.

Khi tâm diệt, thì sinh tử cũng diệt.)

Sinh tử không ở ngoài cái tâm. Vậy thì còn sợ gì sinh tử?

Olivet, ngày 8 tháng 5 năm 2005

(Nhân ngày kỷ niệm 5 năm Người Cư Sĩ)

Chú thích

(1) Sau một tai nạn xe cộ ngày 24/9/2000 và 9 tháng hôn mê, Vincent Humbert, 21 tuổi, bị liệt tứ chi, mù và câm, chỉ có thể cử động ngón tay cái để truyền thông. Tháng 12/2002, anh viết một lá thư cho tổng thống Chirac, xin ông cho phép được quyền chết. Điều này bị từ chối. Ngày 24/9/2003, đúng ba năm sau tai nạn, nghe lời cầu xin của anh, mẹ anh bơm vào ống dẫn dinh dưỡng dạ dày một liều thuốc pentobarbital, nhưng anh không chết mà rơi vào tình trạng hôn mê sâu. Hôm sau, cuốn sách anh viết được ra mắt với tựa đề *Tôi xin ông được quyền chết* trong đó anh viết: *“Chắc chắn sẽ có những người rất buồn khi được biết tôi không còn nữa. Nhưng họ lầm, tôi rất sung sướng khi ra đi. Cái chết thật là đẹp khi được mong ước và cuối cùng tới sau bao nhiêu tháng đợi chờ”*. Ngày 27/9/2003, anh qua đời sau khi bác sĩ Chaussoy, cùng ê kíp điều dưỡng phòng hồi sức tại Trung tâm Nắng biển Berck, quyết định ngừng máy hô hấp và tiêm cho anh một liều

chlorure de potassium. Mẹ anh và bác sĩ Chaussoy có thể bị pháp luật truy tố về tội "dùng thuốc độc với mưu tính" và xử án tới 5 năm tù và tù chung thân. (PS: Nhưng rốt cuộc sau hơn hai năm điều tra, cả hai đều được miễn tố).

2) Terri (Theresa Marie) Schiavo, một thiếu phụ 38 tuổi, ở trong trạng thái thực vật kéo dài (PVS, persistent vegetative state) sau khi não bị thiếu oxy do tim ngừng đập năm 1990 (vì giảm potassium trong máu sau chế độ ăn uống giầu chất đạm để xuống cân). Tình trạng lâm sàng này, được miêu tả lần đầu tiên năm 1972 bởi hai nhà thần kinh học Bryan Jennett và Fred Plums, xuất hiện sau khi vỏ não bị phá hủy bởi chấn thương hoặc thiếu oxy nặng, làm mất những chức năng hiểu biết, cảm nhận, nói năng, và cử động một cách ý thức. Người bệnh có thể mở mắt, có những cử động tự động, kêu rên hay giật mình khi bị kích thích, nhưng đó chỉ là những phản xạ tự nhiên. Điện não đồ (EEG) không bằng phẳng, nhưng có những làn sóng chậm và không bình thường. Trên CT–Scan, vỏ não bị teo mỏng và thay thế bằng dịch não. Sau một thời gian cùng lắm là một năm, người ta có thể khẳng định rằng tình trạng thực vật này sẽ kéo dài và không thể đảo ngược lại, người bệnh hoàn toàn phụ thuộc vào việc cấp dinh dưỡng bằng ống dẫn dạ dày và các phương pháp điều dưỡng khác. Phí tổn của sự điều dưỡng này ước lượng khoảng 100.000 đô la Mỹ kim mỗi năm. Terri Schiavo đã được 18 nhà thần kinh học khám, và tất cả đều đi tới kết luận đó. Michael, chồng và giám hộ hợp pháp của bà, yêu cầu ngừng cấp dinh dưỡng cho bà bằng ống dẫn dạ dầy, bởi vì theo ông, "bà đã tỏ ý khi còn sống là không bao giờ chấp thuận sống trong tình trạng thực vật đó", trong khi Bob và Mary Schindler, bố mẹ bà, lại cho rằng "ngừng cấp dinh dưỡng có nghĩa là giết bà". Trường hợp của bà trở thành trung tâm điểm của một cuộc chiến tranh cho "quyền được chết" tại Hoa Kỳ. Ngày 15/10/2003, tòa án Florida cho phép ngừng cấp dinh dưỡng bằng ống dẫn dạ dày, nhưng sáu ngày sau, ống dẫn lại được để lại, do "đạo luật Terri" được các dân biểu Florida lập ra. Tháng 10/2004, Toà án Tối cao Florida xét xử "đạo luật Terri" không hợp với hiến pháp, nên Tổng đốc Jeb Bush kêu gọi tới Toà án Tối cao liên bang, nhưng lời kêu gọi này bị bác bỏ. Ngày 18/3/2005, Tòa án Florida quyết định cho rút ống dẫn dạ dày trở lại (lần thứ ba, từ năm 2001). Bố mẹ bà chống đối lại điều đó và kêu gọi tới sự can thiệp của luật pháp liên bang. Muốn như vậy, phải có một đạo luật liên bang đặc biệt, khẩn cấp do Nghị viện lập ra, và Tổng thống G.W. Bush đã ký ngày 24/3/2005, sau khi ông lên tiếng kêu gọi "mọi người nên tôn trọng sự sống". Cuối cùng, Toà án Tối cao Mỹ vẫn quyết định không can thiệp vào luật pháp tiểu bang Florida, và Terri Schiavo đã từ trần ngày 31/3/2005, gần hai tuần sau khi ngừng dinh dưỡng.

3) Tại cả ba nơi, điều kiện rất nghiêm ngặt. Trong mọi trường hợp, người thầy thuốc phải hỏi ý kiến và được sự chấp thuận của một đồng nghiệp, và bệnh nhân phải "ở tuổi thành niên, có khả năng và ý thức, ở trong một tình trạng y tế không lối thoát, đau đớn về thể xác và tinh thần một cách liên tục và không chịu đựng nổi, và yêu cầu cái chết một cách tự nguyện, suy tính và không bị áp lực bên ngoài".

Tại Hòa Lan và Bỉ, người thầy thuốc phải làm một bản báo cáo cho một Ủy ban thích hợp gồm bác sĩ, luật sư và chuyên viên về sinh đạo đức. Tại Oregon, hi vọng sống sót không được quá 6 tháng, phải có sự yêu cầu 3 lần của bệnh nhân, sự đau đớn phải được theo dõi,

và bệnh nhân phải tự mình uống liều thuốc do người thầy thuốc kê toa.

Tại Thụy Sĩ, bộ luật năm 1907 cho phép một người (không bắt buộc phải là thầy thuốc) giúp người khác tự tử một cách không vụ lợi, không ích kỷ, mà không bị truy tố trước pháp luật.

Tại Đan Mạch, luật pháp cho phép người bị bệnh không chữa khỏi được tự mình quyết định ngừng điều trị, và từ 1992, mỗi người có thể để lại một "di chúc y khoa "mà các thầy thuốc phải tôn trọng.

Tại Thụy Điển, trợ giúp tự tử là một tội không bị phạt. Một người thầy thuốc có thể, trong trường hợp cùng cực, tắt máy hô hấp.

Tại Tây Ban Nha, từ 1995, trợ tử và trợ giúp tự tử không còn bị xem là giết người.

Tại Úc, một đạo luật hợp pháp hóa trợ tử được Nghị viện miền Bắc lập ra vào năm 1996, nhưng bị hủy bỏ vài tháng sau ở cấp liên bang.

Tại châu Mỹ La tinh, năm 1997, Toà án Hiến pháp Colombie đã chấp nhận trợ tử cho những bệnh nhân tới giai đoạn cuối đời, đòi hỏi cái chết một cách dứt khoát.

Tại Trung Quốc, từ năm 1998, chính phủ cho phép các bệnh viện trợ tử cho người bị bệnh không chữa khỏi được khi tới giai đoạn cuối đời.

Tài liệu tham khảo

1. Ambroselli C., L'éthique médicale, PUF, coll "Que sais–je?", 2è édit 1994
2. Bernard Jean, La bioéthique, Flammarion, coll "Dominos", 1994
3. Cleret de Landgavant G., Bioéthique – Méthode et complexité, Presses de l'Université du Québec, 2001
4. Comité Consultatif National d'Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, Recherche biomédicale et respect de la personne humaine, La Documentation Française, 1988
5. Fagot–Largeault A., La réflexion philosophique en bioéthique, p 11–26, in "Parizeau M.H., Les fondements de la bioéthique, De Boeck–Université, 1992"
6. Folscheid D., Feuillet – Le Mintier B., Mattei J.F., Philosophie, éthique et droit de la médecine, PUF 1997
7. Gold F., Choutet P., Burfin E., Repères et situations éthiques en médecine, Ellipses, 1996

8. Nguyễn Phúc Bửu Tập, Quan niệm về trợ tử (euthanasia) của đạo Phật, Hương Sen, số 65, 1997; hoặc http://www.cusi.free.fr

9. Rameix S., Fin de vie – Il n'y a pas de "vide législatif" sur l'euthanasie et la fin de la vie en France, Responsabilité, N° 15, Septembre 2004

10. Taguieff P.A., Retour à l'eugénisme. Questions de définition, Esprit, no 200, 198–214, 3/1994

11. Thích Thiện Châu, Sự sống và sự chết trong Phật giáo, Hương Sen, số 64, 65 và 66, 1997

12. Các bài báo trong Le Figaro về Euthanasie, Fin de vie, Soins palliatifs, Ethique: 27/2/2000; 4–5/3/2000; 7/6/2002; 11/10/2002; 1/8/2003: 17/10/2003; 27–28/11/2004; 25/3/2005; 16–17/4/2005; Và một số tài liệu khác trên Internet.

GIÁO LÝ CĂN BẢN CỦA ĐẠO PHẬT

Phật tại tâm: Chìa khóa mở vào cửa Phật

"Ngày xưa, tại một vương quốc nọ có một nhà vua về già mới bắt đầu đi tìm chân lý. Ông cho triệu tập tất cả các tăng sĩ trong nước, và ra lệnh cho họ tìm kiếm tất cả những sách vở, kinh điển giảng dạy về con đường giải thoát, để mang trở về cung điện. Sau vài năm trời, các tăng sĩ đã thu thập được một kho sách lớn gồm hàng vạn cuốn viết bằng đủ thứ tiếng, tiếng Pali, tiếng Phạn, tiếng Trung Hoa, tiếng Nhật Bản, và ngay cả tiếng Việt Nam... Nhà vua không thể nào đọc được tất cả những cuốn sách đó, nên hạ lệnh cho những vị cao tăng đã thấu hiểu đạo lý lựa chọn cho ông một vài cuốn sách quan trọng, khả dĩ giúp cho ông tiến mau trên con đường đạo hạnh. Vài năm sau, các vị tăng dâng lên cho ông một số kinh căn bản do chính Đức Phật giảng dạy, cùng với một vài bộ kinh Đại Thừa, mà họ tin rằng là nòng cốt của đạo Phật. Hỡi ôi, lúc bấy giờ nhà vua đã già yếu lắm rồi, ông không còn đủ sức cầm lên một cuốn sách. Ông chỉ còn lại một yêu cầu: Đúc kết lại những tinh hoa của đạo Phật thành một câu hay một chữ thôi, để may ra ông được cứu độ sang bên kia bờ giác. Sau khi hội ý khẩn trương bàn bạc, các vị cao tăng cùng nhau viết ra một chữ, và dâng lên cho nhà vua đang hấp hối. Nhà vua thều thào đọc: 'TÂM', và tắt thở với một nụ cười mãn nguyện..."

Thật ra, đây là một câu chuyện cổ quen thuộc mà tôi đã mạn phép tráo đổi chữ cuối cùng bằng chữ TÂM. Sự tráo đổi này dĩ nhiên có một hậu ý. Ý nghĩa đó là, dù học Phật trong bao nhiêu sách vở, tụng bao nhiêu kinh điển đi chăng nữa, cũng không thể nào thấu hiểu được đạo Phật, nếu không thấy rõ được là: *"Phật tại tâm"*.

Đối với tôi, *"Phật tại tâm"* là một câu ngắn gọn chứa đựng được tinh hoa cốt tủy của đạo Phật, cần phải suy ngẫm lâu ngày (hay ôm ấp trong lòng như một công án Thiền) cho tới khi thông hiểu được rồi, thì bỗng thấy mọi việc đều sáng tỏ, cũng như mặt trời giữa ban ngày.

Nhưng hiểu được như vậy cũng đừng vội cho rằng mình đã ngộ đạo. Chưa đâu, đó mới chỉ là sự hé mở một cánh cửa đưa vào thế giới mênh mông của đạo pháp. Hiểu được *"Phật tại tâm"* là một chuyện, thành tựu được *"tâm là Phật"* lại là chuyện khác, còn phải tu luyện cái tâm rất lâu đời, mà chưa chắc cuối cùng đã đạt được.

Tâm là tất cả, tất cả tại tâm, tất cả từ tâm mà ra

Trong Kinh Pháp Cú (Dhammapada), thuộc vào Tam Tạng kinh điển Pali, một quyển

kinh phổ biến, sáng sủa, giản dị, được coi là phản ánh trung thành nhất của những lời Đức Phật dạy, câu đầu đã nhấn mạnh ngay vào vai trò chính yếu của tâm: *"Tâm dẫn đầu tất cả; tâm là chủ; tâm tạo tác tất cả "*...(Dh. 1)

Kinh Lăng Già (Lankavatara), thuộc vào kinh điển Đại Thừa, cũng có câu: *"Dĩ tâm vi tông, dĩ vô môn vi pháp môn"* (Lấy tâm làm chủ, lấy cửa không làm cửa Pháp).

Nhưng tâm là gì? Câu hỏi đó cũng không khác gì một câu hỏi trung tâm của triết học, một câu hỏi đã ám ảnh bao nhiêu thế hệ con người: "Ta là ai?"

Tâm chính là mình, chứ không đâu xa lạ. Là cái "ta" tạm thời, cái ta bao gồm và phát sinh ra thân, khẩu, ý. Tâm tạo tác ra tất cả, cái nhân cũng như cái quả. Mỗi người do cái tâm tự tạo nên cái nghiệp (karma), nên phải chịu trách nhiệm tất cả những gì mình đã làm. Kinh Pháp Cú cũng có câu:

"Chỉ có tự mình gây nên điều xấu, tự mình làm nhơ uế mình,

Tự mình hủy bỏ điều xấu, tự mình làm mình thanh tịnh.

Thanh tịnh hay nhơ uế đều tùy thuộc mình,

Không ai làm ai thanh tịnh được." (Dh. 165)

Tâm bao gồm tất cả, ngay cả "Khổ, Tập, Diệt, Đạo" cũng là ở tâm. Vì nếu không có tâm, thì làm gì có "Khổ" (dukkha) – hòn đá, mặt trăng đâu có khổ – làm gì có "Tập", tức là tham sân si dấy lên chính trong tâm con người, chứ không nơi nào khác. Và dĩ nhiên nếu không có "Khổ", thì đâu có cần tới "Diệt" mà cũng không cần tới "Đạo" làm chi nữa.

Tông phái Duy thức (Vijnanavada) của Đại Thừa còn đi xa hơn nữa, với quan niệm rằng tất cả mọi hiện tượng trên thế gian này là do tâm thức con người mà ra (gồm có bảy thức và A lại da thức). Nhưng khác với thái độ thụ động của các triết lý duy tâm Tây phương, Duy thức chủ trương một thái độ tích cực bằng cách tu luyện tâm thức bằng Yoga, bằng thiền định (do đó còn được gọi là Yogacara), để đi tới giác ngộ.

Phật tại tâm, tâm tức Phật

Mục đích đầu tiên của người tu theo đạo Phật, dù là tăng sĩ hay cư sĩ (là hai lối sống, chứ không phải là hai con đường), là làm chủ được cái tâm của mình.

Bằng cách tôn trọng giới luật (sila), trong thân khẩu ý, mỗi người cố gắng giữ cho cái tâm thanh tịnh, không bị dao động, giằng co, để có thể định (samadhi) được cái tâm của mình cho an nhiên, tĩnh lặng. Định được cái tâm của mình là một giai đoạn quyết định, một giai đoạn quan trọng đến nỗi chính Đức Phật cũng phải công nhận rằng "niệm" là con đường duy nhất *(ekayano maggo)* đưa tới giải thoát. Ngài đã trình bày một cách cặn kẽ phương pháp quán niệm trong kinh Tứ Niệm Xứ (Satipatthana sutta) là một trong những quyển kinh được phổ biến nhất trong Phật giáo Nguyên thủy. Chữ "niệm" gồm có chữ "kim"

ở trên và chữ “tâm” ở dưới, như vậy niệm bao hàm ý nghĩa “chú tâm tới hiện tại”.

Trì giới, định tâm đã là những điều khó khăn không phải một sớm một chiều đạt được, nhưng kết quả sẽ đi đôi với cố gắng của mỗi người, tức là sẽ mang lại sự thanh thản, an vui trong tâm hồn. Diệt trừ được những tâm lý tiêu cực như si mê, nóng giận, loạn động, nghi ngờ, phát triển được những tâm lý tích cực như từ bi hỷ xả, luôn luôn giữ được sự sáng suốt, và làm chủ được cái tâm của mình, đã là những thành quả đáng kể trên con đường đạo hạnh.

Nhưng mục đích của đạo Phật còn cao xa hơn nữa. Mục đích của đạo Phật là đạt được giác ngộ, bằng trí tuệ Bát Nhã (paññа), tức là làm hiển lộ cái Phật tánh sẵn có nơi mình, cái nhân mầm Như Lai (tathagatha–garbha) chỉ đợi chờ một ngày kia vươn lên trong mỗi người. Đó là một thông điệp mang đầy hi vọng và tinh thần bình đẳng, mà cách đây hơn 2.500 năm Đức Phật Thích Ca, một con người siêu việt, đã trao lại cho nhân loại: *“Ta là Phật đã thành, các ngươi là Phật sẽ thành”.*

Như vậy, tất cả những ai đi tìm Phật ở ngoài mình cũng chỉ như người đi tìm “lông rùa, sừng thỏ”. Trong những câu chuyện Thiền có rất nhiều chuyện về tìm tâm, kiếm Phật:

“Ngài Huệ Khả, sau khi tự cắt tay, đứng trên tuyết cầu xin Tổ Bồ Đề Đạt Ma an cho cái tâm của mình. Tổ trả lời:

– Đưa cái tâm ra đây ta an cho.

– Con không biết cái tâm ở đâu.

– Vậy thì ta đã an tâm cho ngươi rồi!

Nghe câu đó, ngài Huệ Khả hốt nhiên chứng ngộ.”

“Khi sư Huệ Hải tới tham vấn Mã Tổ Đạo Nhất, Mã Tổ hỏi:

– Ngươi tới đây tìm gì?

– Tới cầu Phật Pháp.

– Kho báu nhà mình, chẳng đoái hoài, bỏ nhà chạy đi tìm cái gì?

– Kho báu nào?

– Kho báu nhà ngươi, đầy đủ tất cả không thiếu thốn, tự do sử dụng, việc gì phải tìm bên ngoài.

Nghe vậy, ngài Huệ Hải cũng hốt nhiên nhận được bản tánh của mình.”

Khi nhận diện được cái bản tánh của mình, thì mới tin rằng *“Tâm tức là Phật”* và *“bản tánh của mình đầy đủ tất cả, xưa nay vẫn thanh tịnh”*, nhưng vì bị vẩn đục bởi những tham

sân si, ô nhiễm bởi những ý tưởng vọng niệm, cho nên như mặt trời bị áng mây che lấp không làm sao sáng tỏ được. Một khi giác ngộ, không còn cái nhị nguyên chánh tà, tốt xấu, trong đục, v.v., và ngay cả cái ta cũng không còn. Tâm không còn, Phật cũng không còn. Thực tại, Không (shunyata), hay Chân Như (tathata), được nhận chân bằng trực giác, vượt qua khỏi mọi ngôn từ, biểu tượng. Đó cũng là sự thành tựu của sự hòa nhập con người với bản thể vũ trụ. Bằng cái tâm mình, con người đại giác vượt khỏi cái vỏ hữu hạn của mình để hòa mình trong cái vô hạn.

Không tìm Phật ở đâu ngoài mình

Nhận định như vậy, người tu theo đạo Phật một cách đúng đắn luôn luôn phải trở về với cái tâm sâu thẳm của mình, để không bị những cảm xúc, những vọng niệm, những tưởng tượng mông lung lôi kéo đi xa sang thế giới bên ngoài.

Nhưng thường tình ít ai có can đảm đi sâu vào nội tâm của mình, và tự đối diện với mình, trong yên lặng cô đơn. Ít người tin tưởng vào sức mạnh của chính mình, vào khả năng tự lực, tuy rằng Đức Phật trước khi tịch diệt đã căn dặn các đệ tử của ngài: *"Các con hãy là hòn đảo cho chính mình! Đừng đi tìm một nơi trú ẩn bên ngoài nào! Hãy lấy Chánh Pháp làm hòn đảo, lấy Chân lý làm nơi trú ẩn. Đừng lấy nơi trú ẩn nào khác"* (Kinh Đại Niết Bàn, Maha–Paranibbana Sutta).

Người ta thường cần dựa vào tha lực, vào những sức mạnh bên ngoài. Đầu tiên là những vị thầy, là những người dẫn dắt, chỉ bảo mình, để không bị sai đường lạc lối. Dĩ nhiên vai trò của các vị thầy rất quan trọng, dù là guru, thiền sư hay roshi, họ là những người đã đi trước, đã được các thế hệ trước chỉ đường và tiếp tục chỉ đường cho những thế hệ sau. Những quan hệ thầy trò có thể rất sâu đậm, và có thể trở thành quyết định cho sự chứng ngộ của người học trò.

Nhưng đó chỉ là những quan hệ thầy trò, không hơn không kém. Thầy trò chỉ là địa vị của người đi trước và đi sau, tuyệt nhiên không phải là ranh giới của sự giác ngộ. Giác ngộ hay không chỉ có một mình mình biết. Trong kinh Pháp Cú có câu: *"Các người phải tự mình cố gắng, chư Phật chỉ là những bậc thầy chỉ đường"* (Dh. 276). Ngay cả chư Phật cũng chỉ là những bậc thầy chỉ đường, điều đó tỏ rõ tinh thần bình đẳng và tự lực của đạo Phật. Hơn nữa, vị thầy giỏi là người biết tùy duyên thích nghi sự chỉ dậy với căn cơ, trình độ của người học trò, và đồng thời để người học trò tự do tự phát triển lấy, và tự tìm ra con đường của mình.

Điểm nương tựa thứ hai mà người ta thường dựa vào là kinh điển, sách vở. Kinh điển, sách vở là nơi mà người ta mong tìm được chánh Pháp, nghe được những lời dạy của chư Phật, chư Tăng trong quá khứ. Nhưng kinh điển mênh mông như rừng như biển, số kinh được chép đi chép lại, trước tác, dịch thuật, thêm bớt trong quá trình phát triển của đạo Phật, đã trở thành quá bề bộn, rậm rạp, cho nên người học Phật khó lòng nào tự mình xoay sở trong rừng biển đó. Hơn nữa, chính Đức Phật đã cảnh giác các đệ tử của mình: *"Những điều ta dạy đây chỉ là ngón tay chỉ mặt trăng, đừng cho ngón tay là mặt trăng"*. Do đó, phải coi kinh điển, sách vở như những phương tiện không hơn không kém, và cố gắng vận

dụng trí tuệ mình để phân biệt điều hay điều dở, điều còn có giá trị, điều đã lỗi thời, điều tinh hoa cốt tủy, điều phù phiếm vô dụng. Và luôn luôn nhớ rằng điều quan trọng trong đạo Phật không phải là học, mà là hành. Rằng trí không phải là tuệ, tuy rằng hai cái có liên quan với nhau. Trí là sự hiểu biết bằng lý trí, lý luận, ngôn từ, biểu tượng, trong khi đó tuệ (paññа) là sự hiểu biết thấu đáo, trọn vẹn, bằng trực giác, vượt qua khỏi biểu tượng, ngôn từ. Và tuệ không thể nào có được nếu không có định, tức là quay lại nhìn thẳng vào cái tâm của mình. Tất cả rồi cũng quay trở về tâm...

Ngoài ra, người ta cũng thường hay tìm sự hỗ trợ của các tha lực như các sức mạnh huyền bí, siêu nhiên (hay được người ta coi là huyền bí, siêu nhiên), và kêu gọi những sức mạnh đó giúp đỡ mình. Đó là tất cả những nghi lễ, cúng vái, cầu xin, kinh kệ hướng về các vị Phật, Bồ Tát, thần linh, như là những thực thể bên ngoài, có quyền hành trên vận mạng của mình. Thật ra, người hiểu đúng đắn đạo Phật sẽ không bao giờ quan niệm như vậy: Theo luật nhân quả, không ai ngoài mình có thể cứu vớt được mình, chỉ có mình mới cứu vớt được mình, mới giải thoát được mình. Và khi cầu xin, dù không phải cho riêng mình mà là cho gia đình mình, dù không phải được thêm tiền bạc, danh vọng mà là thêm công quả, phước đức, người ta vẫn không tránh khỏi tăng thêm cái chấp ngã của mình. Mà còn chấp ngã thì làm sao mong được giải thoát?

Xét cho cùng, khi một người tu Phật thành khẩn lễ lạy trước bàn thờ Phật, thắp hương, tụng kinh theo hồi chuông tiếng mõ, thì thật ra người đó thành khẩn lễ lạy những vị Phật, Bồ Tát trong chính mình. Khi niệm danh hiệu Đức Phật Thích Ca, thì mình tưởng nhớ tới vị thầy đã chỉ dẫn cho nhân loại con đường giác ngộ, đồng thời hướng vào trong chiều sâu tâm thức để kêu gọi cái Phật tánh trong mình. Khi niệm danh hiệu đức Bồ Tát Quán Thế Âm, thì mình khơi dậy lòng từ bi trong mình, và phát hạnh nguyện lắng nghe những đau khổ của thế gian như ngài. Cũng như lời của một nhà sư Trung Hoa nói với John Blofeld: *“Các vị Bồ Tát có thực cũng như bầu trời và trái đất, và họ có một sức mạnh vô biên cứu vớt chúng sinh. Nhưng sự có mặt của họ chính là ở trong tâm thức của chúng ta, là nơi chứa đựng cả bầu trời và trái đất.”*

Thật ra, Phật không ở trong những bức tượng, những viên xá lợi, Phật không nghe thấy những lời cầu xin, không nhìn thấy những lễ lạy, không cần đến những cây nhang, cây hoa cắm trên bàn thờ. Bởi vì Phật chính ở trong tâm ta. Thiên đàng hay địa ngục, luân hồi hay Niết Bàn, cõi Ta Bà hay thế giới Tây Phương Cực Lạc cũng là ở tại tâm.

Nói như vậy không có nghĩa là ta phải bác bỏ mọi nghi lễ, tụng niệm, hay coi thường sự thành khẩn. Lòng tin (saddha), sự thành khẩn trong đạo Phật là những sức mạnh vô cùng mãnh liệt, có khả năng giúp đỡ rất nhiều cho người Phật tử, nhất là trong những giờ phút khó khăn. Nhưng lòng tin trong đạo Phật không phải là đức tin không bờ bến, đức tin không điều kiện của những tôn giáo thần khải. Đó là sự tin tưởng nơi những người đi trước, nơi những vị thầy dẫn dắt cho mình, cho tới khi chính mình thực nghiệm được con đường chỉ dẫn. Dần dần sự tin tưởng tạm thời đó sẽ được thay thế bằng sự tin tưởng vững chắc mang lại bởi kinh nghiệm bản thân.

Như vậy, người tu Phật phải hiểu rằng mỗi khi mình lễ lạy, tụng niệm, là mình hướng về những sức mạnh tâm linh bên trong mình, chứ không phải là hướng về những quyền lực huyền bí trên trời dưới biển bên ngoài. Và nếu sức mạnh mình cầu khẩn tưởng là bên ngoài nhưng kỳ thật là sức mạnh bên trong, thì tự lực và tha lực trong thực tế liệu còn có khác gì nhau?

Một con đường, nhiều phương tiện

Giáo lý của Đức Phật có nhiều phương pháp tu luyện tâm linh, thích hợp với những nhu cầu, tâm tính và căn cơ của mỗi người.

Nhưng cuối cùng tất cả đều hướng về một trung tâm điểm là “niệm” (chú tâm), mà Đức Phật gọi là *“con đường duy nhất”* (ekayano maggo). Người ta có thể nhìn con đường đó như là *“trái tim của giáo pháp”*, đập ở giữa tất cả những mạch máu trong cơ thể của đạo pháp. Trong “Bát chánh đạo”, chánh niệm giữ một địa vị vô cùng quan trọng. Nhờ chánh niệm, con người mới làm chủ được cái tâm của mình, giữ cho cái tâm an tịnh và chống được phiền não, khổ đau.

Trong Kinh Niệm Xứ (Satipatthana–sutta), Đức Phật đã trình bầy một cách rõ ràng phương pháp quán niệm theo 4 nhóm chủ đề là Thân, Thọ, Tâm và Pháp. Đó là căn bản của thiền định, là phương pháp ngắn gọn, trực tiếp nhất để đi tới giải thoát. Sau này Thiền Đại Thừa cũng không khác gì trong bản chất, được thâu gọn trong câu kệ xuất hiện sau ngài Huệ Năng: *“Giáo ngoại biệt truyền, Bất lập văn tự, Trực chỉ nhân tâm, Kiến tánh thành Phật”* (Dạy ngoài truyền riêng, Không dựa văn tự, Chỉ thẳng vào tâm, Thấy tánh thành Phật).

Nhưng nếu con đường là một, thì cũng có nhiều phương tiện chở đi, như những cỗ xe hay những chiếc bè (yana) khác nhau. Vì con người có nhiều tâm tính, căn cơ khác nhau, cho nên mới xuất hiện nhiều phương tiện khác nhau, tuy cùng đi trên một con đường. Trong suốt hành trình phát triển của đạo Phật, nhiều trường phái (vada) đã xuất hiện, và đã pha trộn ít nhiều với nền văn hóa bản xứ, cho nên đạo Phật đã trở thành phong phú và đa dạng, trong hình thức cũng như trong nội dung. Người ta có cảm tưởng có rất nhiều khác biệt giữa đạo Phật Nguyên thủy, Thiền Tông, Tịnh Độ Tông, Mật Tông, Nhật Liên Tông, v.v.. Đến nỗi có khi tự hỏi còn có gì chung giữa khung cảnh bình dị, yên lặng của một thiền đường Nhật Bản và khung cảnh mầu mè, náo nhiệt của một ngôi chùa Tây Tạng?

Câu trả lời có thể rất là giản dị, nếu lấy cái tâm làm trung tâm điểm. Ai nấy đều đi tìm Phật, tìm giác ngộ trong cái tâm của mình. Còn tất cả những hình thức chỉ là phương tiện, những phương tiện thiện xảo (upaya–kausalya) giúp con người định tâm giữa những xao động, cám dỗ, nghi vấn xuất hiện trên con đường tu tập. Những phương tiện đó là: cảnh trí, y phục, chuông mõ, chiêng trống, ấn quyết (mudra), thần chú (mantra), đồ hình (mandala), tụng kinh, niệm Phật, lần tràng hạt, v.v.. Tất cả những phương tiện đó có khả năng ảnh hưởng rất mạnh trên tâm lý con người, và có thể giúp đỡ rất nhiều trong sự tu tập. Ngay cả trong Thiền tông cũng có khi dùng phương tiện, chẳng hạn như công án (koan), hay tác động mạnh gây nên đốn ngộ trong phái Lâm Tế (Rinzai), hoặc là kinh kệ

trong phái Tào Động (Soto), tuy rằng thiền sư Dogen phái Soto chủ trương *"chỉ cần ngồi" (shi–kantaza)* là đủ.

Chọn lựa một phương tiện này hay một phương tiện khác là tùy tâm tính, căn cơ của mỗi người. Không có trường phái nào hay hơn, hay cao hơn trường phái khác. Chỉ có thích hợp hay không với mỗi người, thế thôi.

Nhìn như vậy, người ta không còn lý do nào nữa để chỉ trích nhau giữa các tông phái Phật giáo: Nguyên thủy, Đại thừa, Kim Cương thừa, Thiền, Tịnh Độ, Mật tông, v.v.. Cái tâm là cái hòa đồng tất cả, là nơi gặp gỡ của tất cả những ai, ở mọi chân trời và thời đại, đã có can đảm đi tìm giác ngộ, Chân Lý hay Tuyệt Đối, trong chiều sâu thẳm của tâm linh.

Để kết luận, nếu chúng ta thấy đạo Phật có phần nào phức tạp, rườm rà và khó hiểu, thì nên đem ra soi sáng bởi câu *"Phật tại tâm"*, thì mọi sự sẽ trở nên sáng sủa và giản dị.

Giản dị cũng như hai câu sau này của Kinh Pháp Cú:

Không làm các điều ác,

Thành tựu những việc lành,

Giữ tâm ý thanh tịnh,

Ấy lời chư Phật dậy. (Dh 183)

Không Định nào không Tuệ,

Không Tuệ nào không Định,

Ai cùng lúc Định Tuệ,

Người ấy gần Niết Bàn. (Dh 372)

Tháng 1/1999

(Viết để tưởng nhớ tới Thầy Thích Thiện Châu, pháp danh Tâm Thật)

Tài liệu tham khảo

1) Lama Anagarika Govinda

Méditation créatrice et conscience multidimensionnelle

Albin Michel, 1979, Paris

2) Nyanaponika Thera

Satipatthana, le coeur de la méditation bouddhiste

Librairie d'Amérique et d'Orient. J. Maisonneuve, 1983, Paris

3) Lama Surya Das

Eveillez le Bouddha qui est en vous

Robert Laffont, 1998, Paris

4) Hòa thượng Thích Thanh Từ

Thiền sư Trung Hoa (3 tập)

Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1995, Thành phố Hồ Chí Minh

5) Hòa thượng Thích Thiện Châu

Tìm Đạo

Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh, 1996, Thành phố Hồ Chí Minh

6) Hòa thượng Thích Thiện Siêu

Vô Ngã là Niết Bàn

Nhà xuất bản Thuận Hóa, 1996, Huế

Trí tuệ trong đạo Phật

Người ta thường nói đạo Phật là đạo của từ bi và trí tuệ.

Đối với nhiều người Phật tử, từ bi là quan trọng hơn cả, và nếu không có từ bi thì không có đạo Phật. Đạo Phật là con đường diệt khổ, vậy thì từ là đem vui, bi là cứu khổ, còn gì đúng hơn nữa khi nói đạo Phật là đạo của từ bi?

Nhưng người ta cũng có thể tự hỏi: Có thể nào thâu gồm lại đạo Phật trong hai chữ từ bi? Liệu từ bi có đủ để định nghĩa đạo Phật, để phân biệt đạo Phật với các tôn giáo và triết thuyết khác? Nói một cách khác, có thể nào xem từ bi như là một đặc điểm của đạo Phật?

Nhìn chung quanh, chúng ta thấy đạo giáo nào cũng chủ trương tình thương bao la, rộng lớn, như lòng bác ái của đức Ki Tô, thuyết kiêm ái của Mặc tử. Nhưng chỉ có đạo Phật mới nổi bật lên bằng sự đề cao trí tuệ. Có thể nói rằng trong suốt lịch sử tư tưởng nhân loại, không có một tôn giáo nào đặt trọng tâm vào vai trò của trí tuệ hơn là đạo Phật. Bởi vì Buddha (Phật) phát xuất từ chữ Phạn *bud*, có nghĩa là hiểu biết. Đức Phật là người đã hiểu biết trọn vẹn, đã tỉnh thức, đã giác ngộ, là người có trí tuệ vẹn toàn.

Như vậy có thể nói rằng trí tuệ mới chính thực là đặc điểm, là nền tảng, là cốt tủy của đạo Phật.

Trí tuệ là gì?

Trước hết, chúng ta phải hiểu rõ trí tuệ trong đạo Phật là gì, bởi vì trí tuệ có một ý nghĩa rất đặc biệt trong đạo Phật. Trí tuệ trong đạo Phật phải được phân biệt với quan niệm thông thường về trí tuệ.

Theo nghĩa thông thường, trí tuệ là kết quả của hoạt động trí thức (intellect), dựa lên lý trí (raison), dùng đến lý luận, khái niệm, ngôn từ, và chủ yếu gồm những sự hiểu biết, những kiến thức đã được gom góp lại.

Trong đạo Phật, trí tuệ cũng được gọi là trí huệ, bởi vì cùng một chữ Hán có thể đọc là *huệ* hay là *tuệ*. Người Hoa thường đọc là *huệ* (tiếng Quan hỏa đọc là "huậy"), trong khi người Việt hay dùng chữ *tuệ* hơn, với đa số những chữ ghép thuộc danh từ nhà Phật, như tuệ căn, tuệ giác, tuệ kiếm, tuệ lực, tuệ nhãn, tuệ tâm, tuệ tánh... Tiếng Pali là *pañña*, tiếng Phạn là *prajña*, và khi phiên âm sang tiếng Hoa thì trở thành *Bát Nhã* (chữ ñ đọc như là nh của tiếng Việt).

Triết lý Ấn Độ cổ xưa có 3 danh từ để chỉ định sự hiểu biết: *ñana* (p) / *jñana* (s), *viññana* (p) / *vijñana* (s) và *pañña* (p) / *prajña* (s).

– *ñana* thường chỉ định sự hiểu biết thông thường, theo nghĩa rộng của nó. Trong một số kinh điển, người ta cũng gặp chữ *ñana* dùng theo nghĩa *pañña*.

– *Viññana* là sự hiểu biết dựa lên lý trí, dùng phương pháp suy luận và phân tích.

– Trong khi đó, *pañña* là trí huệ thâm sâu, sự hiểu biết toàn diện, có tính chất trực giác, không dựa lên lý luận, khái niệm, ngôn từ, mà vượt khỏi ngôn từ. Tiếng Pháp thường dịch là sagesse, connaissance profonde, transcendantale, hay cognition intégrale, nhưng những chữ đó vẫn chỉ diễn tả được một phần nào cái không thể diễn tả được.

Chính vì khó dịch cho nên tại các nước Á châu, người ta thường giữ nguyên phiên âm chữ Phạn, *Bát Nhã trí huệ* (Hoa) hay *hannya–chie* (Nhật) để chỉ định trí tuệ trong đạo Phật.

Trí tuệ Bát Nhã và trí tuệ thông thường, như khoa học chẳng hạn, còn khác nhau ở nơi đối tượng của sự hiểu biết. Như Đức Phật đã nói rõ trong bài thuyết pháp "Lá trong rừng Sinsapa", sự giảng dậy của ngài chỉ nhằm vào con đường giải thoát, là điều cấp bách và thiết thực nhất. Nếu so sánh khoa học và đạo Phật với những tia sáng, thì chúng ta có thể ví khoa học với ánh sáng tỏa khắp nơi, và đạo Phật là một tia laser tụ hết cả năng lực vào một điểm, tức là diệt khổ.

Trong đạo Phật còn một danh từ nữa gần với huệ là *giác* (*bodhi*, phiên âm là *Bồ đề*). Giác là thức tỉnh, đối lại với ngủ mê. Vì vậy trong nghi thức tụng niệm, chúng ta thường gặp câu *"... xa bể khổ nguồn mê, chóng quay về bờ giác"*. Và trong đạo Phật, giác ngộ và tuệ giác là mục đích của người tu Phật, đi theo gót của Đức Phật Thích Ca, là vị "Chánh đẳng chánh giác"*(samma–sambuddha)*, là người đã giác ngộ hoàn toàn.

Trí tuệ trong đạo Phật Nguyên thủy

Vai trò của trí tuệ trong đạo Phật nguồn gốc (primitif) và đạo Phật Nguyên thủy *(Theravada)* rất rõ ràng, sáng sủa: Trí tuệ là phương tiện duy nhất đưa tới giác ngộ, và giải thoát khỏi khổ đau. Bài "Trí tuệ trong đạo Phật" của hòa thượng Thích Minh Châu (trong trang Internet Buddhasasana) đã trình bày một cách minh triết và đầy đủ về vấn đề này. Tôi chỉ xin nhắc lại một vài điều căn bản trong giáo lý của đạo Phật Nguyên thủy.

Nếu chúng ta lấy "vòng mười hai nhân duyên" *(paticca–samuppada)* mà xét lại, thì chúng ta sẽ thấy đầu mối của sự khổ đau, của sự đọa đầy trong vòng trầm luân của con người chính là vô minh *(avijja)*. Vì vô minh là đầu mối của vấn đề, cho nên trí tuệ chính là giải đáp của vấn đề.

Trong "con đường chánh tám nẻo" *(atthangika–magga)*, chánh kiến *(samma–ditthi)* và chánh tư duy *(samma–sankappa)* là hai nẻo thuộc về huệ *(pañña)*, là giai đoạn cuối cùng, quan trọng nhất của sự tu tập (trong khi chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng thuộc về giới, *sila*, và chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định thuộc về định, *samadhi*). Dĩ nhiên sự tu tập theo đạo Phật không thể phân chia ra thành từng giai đoạn rõ rệt như vậy,

và tám nẻo của con đường đó phải được đi đều với nhau, nhưng chúng ta cũng có thể nhận thấy trong sự phân chia đó một trình tự phù hợp với những gì xảy ra trong tâm lý con người. Phải nhiếp được thân khẩu ý (giới), thì mới tinh tấn, niệm và định tâm được (định), và như vậy thì mới hiểu và nhìn rõ được sự thật (huệ).

Trong kinh Pháp Cú *(Dhammapada)*, là một trong những kinh cổ xưa nhất của đạo Phật, có một phẩm nói về *"người ngu và kẻ trí"*. Ngu phải hiểu ở đây không phải là sự ngu dốt, đần độn, kém thông minh, thiếu kiến thức, mà phải hiểu như sự mê muội, đắm chìm trong những đam mê, ảo tưởng của cuộc đời. Trí, như đã nói trên, không phải là sự thông minh, uyên bác, mà là sự hiểu biết sâu xa, trọn vẹn, về con đường chánh, đưa tới an lạc và hạnh phúc. Hòa thượng Minh Châu có lấy thí dụ một người có rất nhiều kiến thức về rượu, biết rõ những chất liệu của rượu, những tác động của rượu trên cơ thể, nhưng vẫn uống nhiều rượu, vẫn say và nghiện rượu, vẫn bị rượu chi phối. Như vậy thì người ấy có trí thức chứ không có trí tuệ về rượu, người đó là người ngu. Trái lại, một người hiểu biết về rượu, nhưng cũng biết rõ sự nguy hại của rượu, không uống rượu say, không nghiện rượu, vượt ra khỏi sự chi phối của rượu. Như vậy người ấy mới thật là có trí tuệ về rượu, người ấy mới là kẻ trí.

Nói tóm lại, trí tuệ trong đạo Phật Nguyên thủy có mặt trong suốt tất cả giáo lý căn bản của đạo Phật: *"Bốn sự thật, con đường tám nẻo, ba pháp ấn, lý nhân duyên"*... và đóng một vai trò chủ chốt trên con đường đưa tới giải thoát và giác ngộ. Trí tuệ có nghĩa là hiểu biết trọn vẹn và hành trì theo Chánh Pháp, để phá bỏ màn vô minh và nhận chân sự thật.

Trí tuệ trong đạo Phật Đại thừa

Trí tuệ chính là sợi dây nối liền đạo Phật nguồn gốc, đạo Phật Nguyên thủy và đạo Phật Đại thừa *(Mahayana)*. Người ta thường gọi Trưởng Lão Bộ *(Sthaviravada)*, tiền thân của đạo Phật Nguyên thủy *(Theravada)*, là "Cổ phái Trí tuệ" (Ancienne Ecole de Sagesse), và gọi phái Trung quán *(Madhyamaka)* của Đại thừa là "Tân phái Trí tuệ" (Nouvelle Ecole de Sagesse).

Thật ra, như chúng ta được biết, trong lịch sử phát triển của đạo Phật, các trường phái Đại thừa phân chia ra làm hai khuynh hướng: Một bên là trí tuệ và một bên là đức tin.

Tiêu biểu nhất cho trí tuệ là hệ thống Bát Nhã, dựa lên bộ kinh đồ sộ Bát Nhã Ba La Mật Đa *(Prajñaparamita–sutra)*, (toàn bộ in ra được 600 quyển!), với hai bài kinh quan trọng nhất là Đại Bát Nhã Tâm Kinh *(Mahaprajñaparamita–hrdaya–sutra)* và Kinh Kim Cương *(Vajrachchedika–prajñaparamita–sutra)*. Tinh thần Bát Nhã được triển khai bởi ngài Long Thụ *(Nagarjuna)*, cầm đầu phái Trung quán *(Madhyamaka)*, nhà luận sư nổi tiếng đã chứng minh một cách sắc bén rằng sự thật không thể nào hiểu thấu được bằng lý luận. Theo ngài, trí tuệ là con đường khó, mà đức tin là con đường dễ. Ngài giảng, muốn hiểu giáo lý của Đức Phật thì phải hiểu hai mức độ, hay đúng hơn hai kích thước của sự thật, sự thật tương đối *(samvriti–satya)* và sự thật tuyệt đối *(paramartha–satya)*. Và sự thật tuyệt đối là tánh Không *(shunyata)*, là cái không thể nghĩ bàn, không thể nắm bắt

bằng những khả năng thông thường của trí tuệ, mà chỉ có thấu hiểu được bằng trực giác, bằng thực nghiệm.

Bài Đại Bát Nhã Tâm Kinh, tuy chỉ có 260 chữ, nhưng chứa đựng được tất cả cốt tủy của tinh thần Bát Nhã. Pâramitâ có nghĩa là vượt qua. Người ta có thể hiểu theo nghĩa vượt qua bên kia bờ, bên này là vô minh phiền não, bên kia là giác ngộ giải thoát, và trí tuệ Bát Nhã là con thuyền chở con người qua bên kia bờ sông. Nhưng đọc và thấm cả bài kinh, chúng ta mới thấy rằng trí tuệ theo tinh thần Bát Nhã rất là đặc biệt, có thể gọi là siêu việt. Trong bài kinh có câu *"vô trí diệc vô đắc"*, nghĩa là không có trí tuệ mà cũng không có chứng đắc. Sau khi khẳng định rằng *"không có sắc, thọ, tưởng, hành, thức, không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, không có sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp*", thì kinh nói rằng *"không có vô minh, cũng không có hết vô minh, không có già chết, cũng không có hết già chết, không có khổ, tập, diệt, đạo, không có trí tuệ, cũng không có chứng đắc"*, tức là tất cả những gì đã học trong giáo lý căn bản của Đức Phật đều không có thật, đều là những chân lý tương đối, tạm bợ... Bởi vì tướng Không của các pháp là không sanh không diệt, không dơ không sạch, không thêm không bớt, không một không hai. Thấu được lẽ Không của các pháp, của mọi sự vật, mới là trí tuệ thực sự, vượt qua cả trí tuệ (au–delà de la sagesse). Đó mới là ý nghĩa của kinh Bát Nhã siêu việt, tức là *Prajñaparamita–sutra*, bộ kinh căn bản của Đại thừa.

Trí tuệ trong Thiền tông

Tinh thần Bát Nhã được tiếp nối trong Thiền tông Trung Hoa, từ vị sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma *(Bodhidharma)* từ Ấn Độ qua vào thế kỷ thứ VI. Người ta thường gán cho ngài Bồ Đề Đạt Ma 4 câu thu gọn lại tôn chỉ của Thiền, là *"Giáo ngoại biệt truyền, Bất lập văn tự, Trực chỉ nhân tâm, Kiến tánh thành Phật"*. Nhưng thật ra, theo các nhà Phật học, thì Lục tổ Huệ Năng mới là tác giả của tôn chỉ này. Và điểm quan trọng là ngài đã đánh dấu một khúc ngoặt, đã làm một cuộc cách mạng trong Thiền tông bằng cách thay thế quan niệm "khán tâm" bằng quan niệm "kiến tánh".

Theo ông Daisetz Suzuki, hai chữ "khán" và "kiến" đều có nghĩa là "nhìn", song chữ "khán" có chữ "thủ" trên chữ "mục", như bàn tay để trên mắt để che ánh sáng, với ý nghĩa "cố gắng nhìn" (hay là "nhòm, soi", (regarder, scruter), trong khi đó "kiến" chỉ có chữ "mục" trên đôi chân, tức là "thấy", một cách tự nhiên, không cố gắng (voir). Như vậy, quan niệm cổ điển của Thiền là "khán tâm", cố gắng nhìn vào cái tâm của mình, soi cái tâm của mình, trong khi đó ngài Huệ Năng chủ trương "kiến tánh", nhìn thấy cái tánh, cái Phật tánh trong mình, một cách tự nhiên và hồn nhiên, không cố gắng.

Từ đó, cái nhìn của Thiền về trí tuệ trở nên vô cùng đơn giản: "Mây tan thì trăng sáng". Không cần phải mài viên gạch để mong nó trở thành tấm gương, không cần phải tự hỏi cây phướn động hay gió động. Chẳng nên phân tách, đắn đo, suy nghĩ, bởi vì chỉ cần một niệm dấy lên là bị sương mù cuốn đi xa ngàn dặm. Bởi vậy cho nên giác ngộ có thể tới từ một tiếng hét, từ một viên đá văng vào một khúc gỗ, một mảnh tượng Phật bùng cháy... Phật chính là tuệ giác, là ở trong tâm mình chứ không đâu xa lạ. Tìm trí tuệ ở đâu khác cũng là "ôm cây đợi thỏ" hay "khắc thuyền tìm kiếm".

Thiền cũng ở trong đường hướng chung của Bát Nhã, không chấp trước, không phân biệt, không mong cầu, không trụ vào đâu. Chính *"ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm"* là câu trong kinh Kim Cương đã đả khai trí tuệ cho Lục tổ Huệ Năng và vua Trần Thái Tông.

Con đường phát triển trí tuệ

Làm thế nào để phát triển trí tuệ? Đó là câu hỏi chung của những người tu học Phật.

– Đối với người mới học Phật thì đạo Phật có vẻ phức tạp, với nhiều môn phái, kinh điển, không biết nên theo ai, bắt đầu bằng gì. Với niềm lo âu là nhỡ lầm thầy, lẫn sách thì có thể sai đường, mất thời giờ hay có khi có hại.

– Đối với người đã lâu năm tu học Phật, thì nhiều khi thấy rằng mình tuy đã có khá nhiều hành lý về giáo lý, nhưng vẫn dậm chân tại chỗ, và thực tế mà nói vẫn chưa tiến được bao nhiêu (đôi khi có lẽ vì hành lý nặng quá!).

Đạo Phật là một con đường thực nghiệm. Mỗi người tự rút ra những kinh nghiệm cá nhân, chỉ có giá trị cho chính mình. Nhưng dẫu sao, từ nhiều kinh nghiệm cá nhân, chúng ta cũng có thể rút ra một số bài học chung:

1. Những lịch trình tu học Phật thường được theo từ xưa tới nay vẫn còn giá trị.

– Đó là "tam vô lậu học", tức là giới *(sila)*, định *(samadhi)* và huệ *(pañña)*.

– Đó là "văn, tư, tu", tức là ba loại hiểu biết, được phân biệt trong Trường Bộ Kinh *(Digha–nikaya)* và Thanh Tịnh Đạo *(Visuddhi–magga)*: sự hiểu biết dựa lên học hỏi *(sutta–maya–pañña)*, sự hiểu biết dựa lên suy tư *(cinta–maya–pañña)* và sự hiểu biết dựa lên tu tập *(bhavana–maya–pañña)*.

– Đó là "lục độ Ba la mật", tức là bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục, thiền định, trí huệ.

2. Trí huệ dĩ nhiên là giai đoạn cuối cùng và cao nhất. Nhưng chúng ta cũng không được quên vai trò cốt yếu của thiền định (*bhavana* hay *jhana / dhyana*): Chính nhờ thiền định mà Đức Phật Thích Ca đã giác ngộ dưới gốc cây Bồ đề, và chỉ có thiền định mới giúp phát triển được trí huệ, nhờ hai phương pháp là chỉ (*samatha*, calme mental, tranquillity), tức là định (*samadhi*), và quán (*vipassana*, vision pénétrante, insight). Một câu hỏi có thể đặt ra, nhưng có lẽ chỉ có những đương sự mới có thể trả lời được: Tụng niệm (theo Tịnh Độ tông chẳng hạn) có thể đưa tới trạng thái chỉ (hay định), nhằm đi tới *"nhất tâm bất loạn"*. Nhưng liệu tụng niệm có thể nào đưa tới trạng thái quán, và như vậy đưa tới huệ không?

3. Kinh điển có cần thiết hay không trong sự phát triển trí tuệ? Thiết tưởng đạo Phật là con đường trung đạo, cho nên cũng nên nhìn kinh điển trong tinh thần đó.

Kinh điển chỉ là phương tiện, là ngón tay chỉ mặt trăng, cho nên không nên coi kinh điển là chính yếu, không nên bám víu vào kinh điển, và bù đầu bù óc vào kinh điển.

Ngược lại, cũng không nên bác bỏ mọi kinh điển, bởi vì kinh điển có thể giúp mình tiến bước trên con đường tu học. Chúng ta nên nhớ rằng ngay cả những người có căn cơ xuất chúng như ngài Huệ Năng cũng nhờ nghe câu kinh mà ngộ đạo.

Liên hệ giữa từ bi và trí tuệ

Nói về trí tuệ, sẽ rất thiếu sót nếu không nói tới những tương quan giữa từ bi và trí tuệ.

Người ta thường cho rằng đạo Phật Nguyên thủy đặt nặng về trí tuệ, trong khi đạo Phật Đại thừa đặt nặng về từ bi. Sự thật không hẳn là như vậy.

Trong kinh Từ bi *(Metta–sutta)*, thuộc hệ thống Pali, Đức Phật đã dạy cho chúng ta phải thương yêu, cứu độ tất cả các chúng sanh, không phân biệt, không điều kiện, không giới hạn. Trong bài kinh này, ngài không nói tới những liên hệ mật thiết giữa trí tuệ và từ bi, nhưng nếu chúng ta hiểu rõ lý duyên khởi, là sự tương quan, tương duyên, tương tác, tương hữu giữa mọi sự vật, thì sự liên hệ mật thiết giữa từ bi và trí tuệ trở nên vô cùng sáng tỏ. Bởi vì tất cả chúng sanh đều có liên đới với nhau như anh em, bà con ruột thịt, cho nên sự khổ đau của chúng sanh cũng không khác gì sự khổ đau của chính mình.

Với Đại thừa, lý tưởng A La Hán được thay thế bằng lý tưởng Bồ Tát, và từ bi được đề cao bởi những nhân vật như ngài Duy Ma Cật *(Vimalakirti)*: *"Sở dĩ Bồ Tát bệnh là bởi vì chúng sanh bệnh. Bao giờ chúng sanh khỏi bệnh, thì Bồ Tát cũng khỏi bệnh"*. Trong Kinh cũng nhấn mạnh: *"Có hai điều mà Bồ Tát phải ghi nhớ, là không bao giờ bỏ rơi chúng sanh, và nhìn thấy rõ rằng tất cả là Không"*.

Có thể nói rằng từ bi có vững chắc được là nhờ nền tảng trí tuệ, và trí tuệ có phát triển được là nhờ ở từ bi.

Thiếu trí tuệ thì từ bi sẽ có thể chỉ là cảm xúc nhất thời, và thiếu từ bi thì trí tuệ khó lòng được thể hiện. Trong hành động cứu độ chúng sanh, con người từ bi tự quên mình, thực nghiệm được thêm Vô ngã, tánh Không, và tự mở mang thêm trí tuệ. Tới khi không còn phân biệt giữa người cứu độ và người được cứu độ, thì lúc bấy giờ đã tự giải thoát hoàn toàn.

Từ bi và trí tuệ đi đôi và gắn liền với nhau, vì từ nguồn trí tuệ mà suối từ bi tuôn chảy, nhờ suối từ bi cho nên cây trí tuệ trổ hoa.

Như vậy, trong đạo Phật, từ bi và trí tuệ bổ túc cho nhau, nương vào nhau mà hiện hữu, cũng như hai mặt của một bàn tay, hay đôi cánh của một con chim.

Con chim bay xa, bay xa mãi, khi không còn thấy bờ bên này hay bên kia...

Olivet, tháng 4 năm 2005

Đức tin trong đạo Phật

Về đức tin trong đạo Phật, người ta có thể đặt câu hỏi:

– Có đức tin hay không trong đạo Phật? Hay nói một cách khác: Đạo Phật có cần đến đức tin hay không?

– Nếu có, đức tin trong đạo Phật có khác gì với đức tin trong các tôn giáo khác không?

– Nếu khác, đức tin này có những đặc điểm gì?

– Và cuối cùng, có những khác biệt gì về đức tin giữa các tông phái Phật giáo, giữa đạo Phật nguồn gốc, Nguyên thủy và Đại thừa, giữa Thiền, Tịnh Độ và Mật tông?

Thiết tưởng việc đầu tiên là định nghĩa đức tin và các loại đức tin.

Định nghĩa các loại đức tin

Tin (croire, to believe), theo từ điển, có nghĩa là:

1. cho là đúng sự thật, là có thật.

2. đặt hoàn toàn hi vọng vào người nào hay cái gì đó.

Từ đó có những chữ ghép như: *tin cẩn, tin cậy, tin dùng, tin tưởng, tin yêu*. Đặc biệt *tin tưởng* (avoir confiance en, to trust on) có nghĩa là tin ở cái gì hoặc một người một cách chắc chắn, có cơ sở. Ngược lại, *cả tin* là tin một cách dễ dàng, nhẹ dạ, không suy xét.

Tin tiếng Hán Việt là *tín*. Từ đó có những chữ ghép như: *tín chủ, tín dụng, tín điều, tín đồ, tín hiệu, tín nghĩa, tín ngưỡng, tín nhiệm, tín phục, cuồng tín, mê tín, sùng tín*.

Đặc biệt *tín ngưỡng* (religion) có nghĩa là tin theo một tôn giáo nào đó (ngưỡng là nhìn lên với lòng thành kính).

Tín điều (dogme) là những điều do tôn giáo đặt ra để tín đồ tuân theo, hoặc những điều được tin theo một cách tuyệt đối.

Sùng tín (dévotion) là tin theo hoàn toàn một tôn giáo nào đó, với tinh thần kính trọng và ngưỡng mộ.

Mê tín (superstition) là tin theo một cách mù quáng, không biết suy xét, thường là vào những chuyện thần bí hoang đường. Chữ mê tín thường đi cùng với chữ *dị đoan*, tức là những điều quái lạ huyền hoặc do tin nhảm nhí mà có.

Cuồng tín (foi aveugle) là tin theo một cách mãnh liệt, điên cuồng, mù quáng.

Như vậy, chúng ta thấy có nhiều loại *đức tin*, với những cường độ khác nhau, với phần đóng góp của lý trí khác nhau. Có thể nói trong *tin tưởng* có cả hai phần lý trí và đức tin, trong *sùng tín*, đức tin trội hơn lý trí, nhưng trong *mê tín* và *cuồng tín* không còn lý trí nữa, nhất là trong *cuồng tín*, sức mạnh của đức tin mù quáng làm con người mất trí khôn, mất tự chủ, dễ gây nên bạo động. Đa số chiến tranh tôn giáo, chiến tranh ý thức hệ, chiến tranh chủng tộc cũng là do sự *cuồng tín* gây nên.

Lý trí và đức tin

Từ xưa đến nay, *lý trí* và *đức tin* luôn luôn chống đối với nhau, trong lý thuyết cũng như trong hành động. Tại Tây phương, tương quan giữa *ratio* và *fides* đã là một vấn đề sôi nổi từ thời kỳ Trung Cổ, gây nhiều xung đột giữa các tổ chức tôn giáo và xã hội thế tục.

Lý trí dùng lý luận và suy tư, phát xuất từ kinh nghiệm và nhận xét, trong khi đức tin nằm trong phạm vi tình cảm, không thể lý luận, suy xét, giảng giải được, đó là phần phi lý trí của con người. Tin, *believe* bắt nguồn từ chữ Đức cổ xưa *liebe*, có nghĩa là yêu. Do đó, trong các tôn giáo thần khải, tin vào Thượng Đế cũng có nghĩa là yêu Thượng Đế. Nói như Blaise Pascal: *"Đức tin là như vầy: Thượng Đế cảm nhận được bằng trái tim, không phải bằng lý trí"* (Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison). Đối tượng của đức tin vượt khỏi lý trí con người, có tính chất siêu nhiên, và không thể nào giải thích nổi bằng khoa học. Người ta chỉ có thể tin hay không tin, nhưng không thể nào biện hộ hay phủ nhận được lòng tin.

Lý trí và đức tin không tránh khỏi đi ngược lại với nhau: khi có lý trí thì không có đức tin, và nói chung đức tin lùi dần trước khoa học, điều đó khó lòng phủ nhận được, tuy rằng có nhiều nhà khoa học vẫn giữ lòng tin nơi một Đấng tối cao. Y học đã chứng minh được rằng khối óc con người có hai bán cầu, bên trái chuyên về lý trí, ngôn ngữ, bên phải về linh tính, tình cảm và có thể là về đức tin. Vậy thì sự kiện trong một cá nhân có trộn lẫn cả hai phần, lý trí và đức tin, điều đó cũng không có gì là lạ lùng.

Một khía cạnh nữa của đức tin là: người ta tin, chính vì lý do tin không chắc chắn. Bởi vì nếu chắc chắn, thì đã không cần đến lòng tin. Chẳng hạn như không ai nói "Tôi tin có mặt trời", vì đó là một điều chắc chắn do kinh nghiệm hàng ngày đưa tới; hoặc là "Tôi tin rằng bạn có một vật gì trong tay", trong khi bàn tay đó mở toang. Ngược lại, nếu bạn nắm tay lại và nói rằng trong bàn tay bạn có một vật gì, thì tôi có thể tin hay không tin vào điều đó. Nói chung, khi một điều gì đã chứng minh hay chứng thực được rồi, thì không còn có lòng tin.

Và dù nói "Tôi vững lòng tin, hay tôi tin chắc rằng...", đức tin vẫn có thể lung lay, suy xuyển được. Người nào nói "Tôi tin ở Thượng Đế, tôi tin ở Đức Phật", cũng có thể một ngày kia, vì một lý do nào đó, mất đi lòng tin. Do đó, các tôn giáo thường dùng các phương pháp tự kỷ ám thị (auto–suggestion) để cho lòng tin các tín đồ mỗi ngày một thêm vững mạnh, bằng cách đặt ra những nghi lễ thường xuyên, như cầu nguyện tụng niệm nhiều lần trong

một ngày.

Đức tin là một động lực, một động cơ đưa tới hành động, dù là tích cực hay tiêu cực. Đó là một sức mạnh không thể chối cãi được, có khả năng "lấp biển dời non". Trong khi đó, nghi hoặc không thể nào đưa tới một hành động nào. Cũng như Voltaire khi nói về sự đam mê và lý trí, Lạt ma Anagarika Govinda thường so sánh đức tin với luồng gió thổi vào ngọn buồm và lý trí với chiếc chèo lái của chiếc thuyền. Không có gió thì thuyền sẽ không đi tới, mà không có chèo lái thì thuyền sẽ quay vòng tại chỗ.

Đạo Phật là một tôn giáo hay một triết lý?

Đặt vấn đề đức tin trong đạo Phật cũng không khác gì đặt lại một câu hỏi cổ điển: "Đạo Phật là một *tôn giáo* hay là một *triết lý*?"

Bởi vì tôn giáo đặt nặng vào *đức tin*, trong khi triết lý dựa lên *lý trí*.

Nói chung thì *triết lý* đặt lên những câu hỏi tổng quát về cuộc đời, không tin vào thần linh, không dựa lên các tín điều, nghi lễ, tổ chức, trong khi *tôn giáo* đưa ra những câu trả lời nằm sẵn trong các tín điều, tôn thờ thần linh, dựa lên các nghi lễ và tổ chức giáo hội.

Thật ra, đạo Phật không thể nào đóng khung lại vào trong một trong hai khuôn khổ đó. Chính tùy theo cách nhìn của người Phật tử, hay nhà Phật học, mà đạo Phật xuất hiện như một triết lý hay một tôn giáo. Và ngay cả đối với một người Phật tử, có những lúc đặt trọng tâm vào giáo lý, có những lúc lại nghiêng về tín ngưỡng, tùy theo tình trạng tâm lý nhất thời.

Đứng về mặt lịch sử, có thể nói rằng đạo Phật trong nguồn gốc là một *triết lý*, nhưng trong sự phát triển đã nhiễm mầu sắc *tôn giáo*, và khía cạnh này đã trở thành chính yếu đối với đa số Phật tử trên thế giới. Đức Phật Thích Ca lịch sử chỉ là một con người như những người khác, ngài không phải là một đấng thần linh, cũng không phải là một vị giáo chủ, mà chỉ là một người dẫn đường, một vị thầy, một vị Như Lai (*Tathagata*, Ainsi allé, Đã đi tới). Chỉ sau khi ngài tịch diệt, người ta mới tôn thờ ngài, sùng tín ngài như các vị Phật khác và các vị Bồ Tát.

Như vậy có thể nói rằng trong đạo Phật, *có đức tin* mà cũng *không có đức tin*, tùy theo người ta nhìn dưới góc độ nào, tùy theo tông phái và nhất là tùy theo lòng tin như thế nào.

Đức tin trong đạo Phật nguồn gốc(1)

Theo truyền thống Ấn Độ cổ xưa, người ta thường phân chia các con đường giải thoát ra làm 3 loại: đường sùng tín (*bhakti–magga*), đường lễ nghi (*kamma–magga*) và đường trí tuệ (*ñana–magga*). Có thể nói rằng đạo Phật thuộc loại đường thứ ba, tuy không có nghĩa rằng hai loại đường kia hoàn toàn không có mặt trong đạo Phật.

Trong giáo lý căn bản của Đức Phật, vô minh (*avijja*) là điểm khởi đầu của vòng tròn

mười hai nhân duyên (*paticca–samuppada*) đưa tới sinh tử, khổ đau, và như vậy chỉ có trí tuệ (*ñana* hay *pañña*) mới đánh tan được vô minh và dẫn tới giải thoát. Trí tuệ đó không phải ở trên trời rơi xuống, cũng không phải do Thượng Đế hay thần linh nào ban cho, mà là do mình tự phát triển, theo con đường giải thoát mà Đức Phật vạch ra.

Trong con Đường chánh tám nẻo (*ariya–atthangika–magga*) đó, chánh kiến (*samma ditthi*) là quan trọng nhất, bởi vì điều cốt yếu là nhìn thấy sự thật như vậy (*yatha bhutam*). Trong kinh điển Phật giáo thường nói đến "con Mắt của sự thật", khi một người đã thấy rõ được chân lý. Và ngay sau khi Đức Phật Thích Ca tịch diệt, khắp nơi đều vang lên tiếng than vãn: *"Con Mắt của thế giới đã mất rồi! Con Mắt của thế giới đã mất rồi!"*(2). Giáo lý của Đức Phật còn được gọi là *ehi–passika,* "lại đây xem", chứ không phải là "lại đây tin".

Chúng ta cũng nhận thấy trong tám nẻo đường chánh đó còn có: chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tư duy, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định, nhưng *không có chánh tín*.

Phải chăng như vậy phải hiểu rằng đức tin không phải là một điều quan trọng đối với đạo Phật, và người Phật tử không cần đến đức tin mà chỉ cần tinh tấn?

Thật ra, trong đạo Phật nguồn gốc, cũng có đức tin, gọi là *saddha* theo tiếng pali, và *sraddha* theo tiếng sanskrit, nhưng tin theo nghĩa *tin tưởng* (foi de confiance), chứ không phải theo nghĩa *sùng tín* (dévotion) như trong các tôn giáo thần khải. Người Phật tử tin tưởng vào Đức Phật và giáo lý của ngài, cũng như người chưa quen đường đặt tin tưởng vào người dẫn đường, tức là người đã đi trước, đã thực nghiệm con đường và chỉ dẫn cho các những người theo sau. Đức Phật Thích Ca không phải là một vị thần thánh phép lực vô biên, mà là một con người đã quyết tâm đi tìm con đường giải thoát, và đã đạt được giác ngộ bằng sự cố gắng của chính mình. Trong suốt cuộc đời còn lại và qua bao nhiêu thế hệ sau, bằng giáo pháp của ngài, ngài vẫn tiếp tục chỉ dẫn cho tất cả những ai muốn đi theo con đường đó. Do đó, trong tất cả những danh hiệu của ngài, có lẽ "đức Đạo Sư" là chính xác và thích hợp hơn cả.

Dĩ nhiên, người đi đường phải đặt sự tin tưởng, lòng tin cậy ở người dẫn đường, bởi vì lần đầu tiên đi trên con đường này, cũng như một người mắt kém đi trong bóng tối, lỡ có khi sai bước sẩy chân, thì có thể té ngã bất cứ lúc nào, do đó lúc đầu phải vững lòng tin. Rồi dần dần, bằng kinh nghiệm bản thân, người đi đường sẽ tự mình nhìn rõ lối đi và không còn phụ thuộc vào người dẫn đường, không còn cần đến lòng tin nữa.

Chính Đức Phật cũng đã dạy cho các đệ tử của mình, trước khi ngài viên tịch: *"Các con hãy là những hòn đảo, những ngọn đuốc cho chính mình. Hãy nương tựa vào chính mình, không nương tựa vào nơi nào khác"* (2). Ngài cũng nhắc lại trong Kinh Pháp Cú: *"Các người hãy tự cố gắng, Như Lai chỉ là kẻ dẫn đường..."* (3).

Trong kinh điển Pali, có một bài kinh còn được gọi là Kinh Đức Tin, đó là bài kinh *Kalama* (4). Một ngày kia, Đức Phật đi qua một thị trấn nhỏ, tên là Kesaputta, thuộc vương quốc Kosala. Người dân tại đó, gọi là dân Kalama, liền tới thăm Đức Phật và trình bày sự

hoang mang của họ trước sự kiện các sa môn và tu sĩ Bà La Môn đi ngang qua đây đều đề cao tôn chỉ của mình và chê bai tôn chỉ người khác. Như vậy họ đâm ra nghi ngờ, không biết người nào nói thật, người nào nói sai, không biết nên tin theo ai. Đức Phật bèn giảng cho họ về mười nền tảng của một đức tin chân chính, và khuyên họ luôn luôn giữ tinh thần phê phán, không chấp nhận một sự thật nào trước khi tự mình kiểm chứng và thực nghiệm.

– "Này các vị Kalama, các vị đừng tin vì nghe lời nói lại, đừng tin vì theo truyền thống, đừng tin vì nghe lời đồn đại, đừng tin vì có trong kinh điển, đừng tin vì lý luận siêu hình, đừng tin vì suy diễn hay dựa lên những dữ kiện, đừng tin vì thấy thích hợp với mình, đừng tin vì người nói có vẻ có uy quyền, đừng tin vì nghĩ rằng vị ấy là thầy của mình. Nhưng này các vị Kalama, khi nào các vị tự mình biết rõ: 'Các pháp này là bất thiện (akusala, gây nghiệp không tốt), các pháp này nếu được thực hiện, sẽ đưa đến bất hạnh khổ đau', thì các vị hãy từ bỏ chúng. Và khi nào các vị tự mình biết rõ: 'Các pháp này là thiện (kusala, gây nghiệp tốt), các pháp này nếu được thực hiện, thì sẽ dẫn đến hạnh phúc an vui', thì các vị hãy đi theo và hành trì".

Có lẽ trong suốt lịch sử nhân loại, chưa có một triết gia, một nhà tôn giáo nào có một thái độ tự do, cởi mở, đề cao lý trí và thực nghiệm như vậy. Ngoài Đức Phật ra, ai có thể nói được rằng: Đừng tin vào kinh điển, đừng tin vào lời dạy, ngay của chính ta, bởi vì *"tất cả những điều ta dậy cũng như ngón tay chỉ mặt trăng"* (5)? Nhân một dịp khác, Đức Phật còn cảnh cáo thêm: *"Tin ta mà không hiểu ta, tức là phỉ báng ta vậy".*

Do đó, điều cần thiết nhất đối với người Phật tử là sự tin tưởng ở chính mình, tin tưởng ở khả năng tự giác của mình, đồng thời tin tưởng ở Tam Bảo (*ti–ratana*), tức là Phật, Pháp, Tăng. Lễ Quy y Tam Bảo (*ti–sarana*), là nghi lễ nhập môn cho tất cả các Phật tử, cũng không nằm ngoài tinh thần đó: Nương tựa vào Phật, Pháp, Tăng, chính là đặt sự tin tưởng vào con đường, những người đã đi trước và những người dẫn đường.

Theo tinh thần tin tưởng đó, đức tin không đi ngược lại với lý trí, và còn đóng một vai trò quan trọng trên con đường giải thoát bằng cách mang lại nghị lực cần thiết cho sự tinh tấn, kiên trì tu tập. Không có lòng tin lôi kéo, thúc đẩy, con người sẽ trì trệ, buông lơi và nhiều khi lùi bước trước những khó khăn, thử thách gặp phải. Có thể nói rằng tin tưởng và lý trí bổ túc cho nhau một cách cân đối trong đạo Phật nguồn gốc.

Đức tin trong sự phát triển của đạo Phật

1. Sự sùng tín trong đạo Phật nguồn gốc và Nguyên thủy

Tại Ấn Độ trong những thế kỷ sau khi Đức Phật tịch diệt, song song với tinh thần *tin tưởng* (*saddha*) nói trên, tinh thần *sùng tín* (*bhakti*) vẫn tiếp tục bành trướng trong dân gian và không khỏi ảnh hưởng vào sự tiến hóa của đạo Phật. Có thể nói rằng đức tin đã dần dần xâm nhập vào đạo Phật bằng những hình thức nghi lễ, sùng bái của một tôn giáo.

Đọc Kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahaparanibbana–Sutta*)(2) tiếng Pali, chúng ta cũng

thấy rõ rằng tinh thần sùng bái, tín ngưỡng thật ra đã xuất hiện rất sớm. Ngay sau khi Đức Phật tịch diệt tại Kusinara, các vua chúa vùng lân cận đã kéo binh mã tới, tranh giành nhau những di tích hoại thể của Đức Phật, như những viên xá lợi, răng, tóc để đem về thờ phụng tại nước họ. Rốt cục, để bảo tồn hòa bình, các đệ tử của Đức Phật đồng ý phân chia những phần còn lại trong hoại thể của ngài ra làm 8 nơi để được thờ phụng.

Thật ra, sự sùng bái di tích hoại thể đó đi ngược lại với lời căn dặn của Đức Phật với các đệ tử của ngài trước khi ngài tịch diệt: *"Sau khi ta chết đi, điều mà các con phải giữ gìn là Chánh Pháp. Chính Chánh Pháp sẽ thay thế ta ở cõi đời này. Hãy giữ gìn lấy Chánh Pháp"* (2). Tiếc thay, trong tâm lý con người, Chánh Pháp là một cái gì quá trừu tượng để mà nương tựa vào, trong khi một chân răng, một sợi tóc, một viên xá lợi, dù không phải là của Đức Phật đi chăng nữa, cũng đủ gây nên sự sùng bái và nuôi dưỡng lòng tin.

Như vậy, nói rằng không có sùng tín trong đạo Phật Nguyên thủy (là sự tiếp nối của đạo Phật nguồn gốc), là một điều không chính xác. Chỉ cần nhìn cách tôn thờ thành khẩn và ảnh hưởng của Phật giáo trên đời sống xã hội tại các nước theo đạo Phật Nguyên thủy, như Tích Lan[(10)], Miến Điện[(11)], Thái Lan, Campuchia, Lào, là chúng ta đủ thấy rõ tinh thần sùng tín ở đây mạnh mẽ như thế nào.

Nói chung, sự sùng tín Tam Bảo tại các nước theo đạo Phật Nguyên thủy có thật, nhưng thường ngừng ở một mức độ phải chăng, và điều quan trọng là không có tính chất quá khích và cũng mang ít tính chất vụ lợi, cầu xin danh lợi cho mình và thân quyến. Cũng có thể nói rằng đức tin tại đây có tính chất đơn giản và thuần túy hơn là tại các nước theo đạo Phật Đại thừa, theo ý nghĩa chỉ tôn thờ Đức Phật Thích Ca thay vì hàng chục vị Phật và Bồ Tát.

2. Sự sùng tín trong đạo Phật phát triển (Đại thừa)

Khi so sánh các kinh điển của đạo Phật Nguyên thủy (Tam tạng Pali) với các kinh điển Đại thừa (như Kinh Hoa Nghiêm, Pháp Hoa, Duy Ma Cật, Lăng Nghiêm, Di Đà, v.v.), thì người ta không khỏi nhận thấy sự khác biệt giữa cách trình bày giản dị, tự nhiên, tuy có phần khô khan và lập đi lập lại, của kinh điển Nguyên thủy, và cách trình bày phóng đại, phi thường, hoa mỹ của kinh điển Đại thừa, như "Đức Phật phóng hào quang, hương thơm tỏa ngào ngạt, đất trời rung chuyển", v.v. với những hiện tượng siêu nhiên, thường có mặt trong khuôn khổ của sự sùng bái.

Như chúng ta biết, các đặc điểm của Đại thừa là tôn thờ chư Phật và chư Bồ Tát, dựa lên thuyết "tam thân" của Đức Phật (*trikaya*)(6), đặt nặng vào hạnh nguyện Bồ Tát, đưa từ bi và đức tin lên ngang hàng với trí tuệ, và dùng đến một số phương tiện thiện xảo (*upaya kausalya*). Về giáo lý, Đại thừa dựa lên những bộ kinh xuất hiện sau Tam Tạng Pali, mỗi tông phái lấy một hay nhiều bộ kinh làm kim chỉ nam (7).

Và giữa các tông phái, đức tin có một tầm quan trọng khác nhau, một cường độ khác nhau, và có thể nói là đóng một vai trò khác nhau.

a) Với tư tưởng Bát Nhã, được trình bày trong bộ Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa (*Mahaprajnaparamita–sutra*), do ngài Long Thụ (*Nagarjuna*) luận giải, thì trí tuệ (*paññа* tiếng pali, *prajña* tiếng sanskrit) là điều quan trọng hơn hết. Tuy nhiên, ngài Long Thụ cũng công nhận rằng, *"Con đường đức tin là con đường dễ, con đường trí tuệ là con đường khó"*. Vì vậy con đường ngài đề xướng ra, Trung quán (*Madhyamaka*), còn được gọi là "Tân phái Trí tuệ", để phân biệt với con đường "Cổ phái Trí tuệ" của Trưởng Lão Bộ (*Sthaviravada*). Tư tưởng Bát Nhã, thể hiện qua hai bài Bát Nhã Tâm Kinh và Kinh Kim Cương, đã ảnh hưởng sâu đậm vào sự phát triển của Thiền tông tại Trung Hoa và các nước lân cận.

Đối với **Thiền tông**, đức tin không phải là một điều quan trọng. Vì không có gì để tin, *"vạn pháp giai không"*, chỉ có cái tự tánh rỗng lặng, tĩnh tịch. Người Thiền sinh chỉ cần tin tưởng vào khả năng giác ngộ của mình, tin tưởng vào người thầy chỉ đường cho mình trong những bước đầu, lấy sự tin tưởng đó làm phương tiện. Rồi sau đó rời bỏ nó, quên nó đi, như quên ngón tay để theo mặt trăng.

"Trực chỉ nhân tâm" thì không cần gì những hình tượng Phật, như danh sắc, như thanh hương, là những gì ở ngoài tâm.

Chúng ta hẳn còn nhớ câu chuyện của một vị thiền sư già và người đệ tử đi đường bỗng nhiên gặp bão tuyết, nên tạm tránh trong một hang động.

Vị thiền sư sai người đệ tử đi vào trong động tìm củi để sưởi ấm. Sau một thời gian, người đệ tử trở ra. *"Bạch thầy, không có củi gì để đốt. Ngươi có chắc không? "*Vị thiền sư gặn hỏi. *"Dạ chắc. Thật không có gì trong động hết sao? Dạ, chỉ có một pho tượng Phật bằng gỗ"*. Vị thiền sư đi xăm xăm vào trong động, khiêng ra pho tượng Phật, và trước mắt người đệ tử, lấy búa bổ pho tượng ra từng mảnh, rồi châm lửa đốt. Ánh lửa bùng lên, và người đệ tử bỗng nhiên hoát ngộ.

Phật là Phật, củi là củi, tin vào củi chẳng phải là tin vào Phật. Thờ kính tượng Phật chẳng phải là thờ kính Phật. Sống theo lời Phật dạy mới chính là thờ kính Phật. Cũng như lời dạy trong Kinh Kim Cương: *"Nếu lấy sắc thấy ta, lấy âm thanh cầu ta, thì người ấy theo tà đạo, không thể thấy Như Lai"* (8).

b) Ngược lại, đối với **Tịnh Độ tông**, đức tin là chính yếu. Đức tin theo nghĩa sùng bái (*bhakti*), yêu kính chư Phật để được các ngài cứu độ lên cõi xứ hay thế giới của các ngài, và cuối cùng được giải thoát. Cõi xứ quen thuộc nhất là cõi Tây Phương cực lạc (*Sukhavati*) của Đức Phật A Di Đà (*Amitabha, Amitayus*), Vô lượng Thọ Quang Phật. Nhưng còn có vô số cõi xứ Phật, còn gọi là trường Phật (champs de Bouddha) bàng bạc khắp nơi, dưới muôn hình vạn trạng, và cuối cùng cũng chỉ là một. Khắp nơi đều có Phật, như lời của ngài Duy Ma Cật: *"Tất cả những thiên cung tráng lệ, tất cả những thế giới Tịnh Độ đều thể hiện nơi đây, trong chính căn phòng này"* (9).

Về thực hành, các vị tổ sáng lập ra Tịnh Độ tông quan niệm rằng đạo Phật đã tới thời kỳ "mạt pháp", cho nên người Phật tử cần phải dùng đến những phương tiện thiện xảo như

tụng niệm kinh kệ, và đặc biệt niệm Phật A Di Đà (tiếng Nhật gọi là *nembutsu*), với một niềm tin mãnh liệt, nhằm được tái sinh lên xứ Phật và cuối cùng được giải thoát. Vì không đủ "tự lực" (tiếng Nhật gọi là *jiriki*), cho nên người Phật tử phải kêu gọi đến "tha lực" (*tariki*), để các ngài cứu độ và truyền sức mạnh vào mình.

Tịnh Độ tông dựa lên 3 tâm căn bản là: tín tâm, thành khẩn tâm và chuyên nhất tâm; và 3 bộ kinh chính là: kinh A Di Đà, kinh Quán Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm (7).

Nhìn dưới khía cạnh tâm lý, thì đức tin của người Phật tử Tịnh Độ không có vẻ gì khác biệt với đức tin của tín đồ Ki Tô giáo hay Hồi giáo, tức là đức tin hướng về Thượng Đế, chúa Ki Tô, Allah hay ngài Muhammad. Thật ra, nhìn kỹ hơn, ta sẽ nhận thấy một sự khác biệt không nhỏ: Đó là tính chất *phương tiện* và *tạm thời* của lòng tin nơi chư Phật và Bồ Tát. Các vị tổ Tịnh Độ tông vẫn nhắc nhở rằng "đức tin là con đường dễ tu cho những người có căn cơ thấp", nhưng giác ngộ Niết Bàn vẫn là cứu cánh thực sự và duy nhất.

Như vậy có thể nhìn Tịnh Độ dưới hai khía cạnh, hay hai mức độ, là *"Tịnh Độ tha phương"* và *"Tịnh Độ tự tâm"*, tức là xem Tịnh Độ như một thế giới khác mình mong cầu tái sinh lên, hoặc xem Tịnh Độ như là cõi xứ an tịnh trong tâm của mình. Theo kinh Duy Ma thì *"Nếu Bồ Tát muốn được Tịnh Độ, thì phải tịnh cái tâm của mình. Khi nào tâm tịnh rồi, thì cõi Phật sẽ tịnh"*. Sơ tổ Trúc Lâm Trần Nhân Tông cũng nói về Tịnh Độ như sau: *"Tịnh Độ là lòng trong sạch, Chớ còn ngờ hỏi đến Tây phương. Di Đà là tính sáng soi, Mựa phải nhọc tìm về Cực Lạc"*.

c) **Mật tông**, *Tantrayana* (hay Kim Cương Thừa, *Vajrayana*), là tông phái của Đại thừa dùng nhiều phương tiện thiện xảo nhất, với những lễ nghi, những thực hành có tính chất *bí truyền* (ésotérique), ngược lại với tính chất công truyền (exotérique)(10) của giáo lý nguồn gốc và Nguyên thủy. Về mặt lý thuyết, Mật tông dựa lên giáo lý của Trung quán và Duy thức, nhưng điều này không ngăn cản sự phát triển của vô số thần linh, lễ nghi, bùa chú, ấn quyết, trộn lẫn với tôn giáo dân gian bản xứ. Vì quan niệm "luân hồi là Niết Bàn", cho nên điểm đặc biệt của Kim Cương Thừa là dùng tất cả những kinh nghiệm sống của con người, tất cả những trạng thái tâm thần, dù là xấu xa, hèn kém, để chuyển hóa chúng, nhằm vượt khỏi thế giới nhị biên và đạt tới chân lý. Trên con đường tu học khó khăn và phức tạp này, sự hướng dẫn của một vị thầy (*guru*) là một điều cốt yếu. Người đệ tử cần phải có một đức tin vững chắc vào mối *liên hệ thầy–trò* này (như mối liên hệ giữa các ngài *Tilopa, Naropa, Marpa* và *Milarepa*), cũng như lòng tin ở khả năng giác ngộ của chính mình. Nhìn bề ngoài, Mật tông có vẻ mang đầy màu sắc lễ nghi, hình thức phức tạp, nhưng thật ra, trong chiều sâu và trên mức độ cao nhất, đó chính là một con đường tìm kiếm thuần túy của sự toàn giác, với một con người toàn diện.

Tóm tắt và kết luận

Điều quan trọng nên ghi nhớ trong đạo Phật là: Đức tin chỉ là một *phương tiện*. Trí tuệ cũng chỉ là phương tiện, nhưng là phương tiện cốt yếu, trong khi đức tin là một phương tiện

thứ yếu, tạm thời. *Mục đích* tối hậu của đạo Phật là giải thoát, là giác ngộ. Đó cũng là mục đích duy nhất và mục đích chung của tất cả các tông phái Phật giáo.

Đức tin có thể được so sánh với một chiếc gậy, để chống vịn vào, khi bắt đầu đi trên những quãng đường khúc khuỷu, tối tăm. Nhưng rồi sau đó, khi đường đi đã sáng sủa, thênh thang, thì không còn cần đến chiếc gậy nữa. Đức tin cũng có thể được so sánh với một chiếc phao, nên đeo lúc ban đầu để tập bơi, nhưng phải rời bỏ khi đã biết bơi. Cũng như không cần đến chiếc bè khi đã qua kia sông, không cần đến ngón tay khi đã thấy mặt trăng.

Nhưng đôi khi bỗng nhiên cơn bão tố ập tới trong đời, làm con người cảm thấy yếu đuối và tuyệt vọng. Đức tin lúc bấy giờ lại xuất hiện như một chiếc phao với được trong biển động, cần thiết hơn bao giờ hết...

Đức tin trong đạo Phật nguồn gốc và Nguyên thủy, là *tin tưởng*. Tin tưởng ở những vị đã giác ngộ, tức là Phật, tin tưởng ở con đường các ngài đã vạch ra, tức là Pháp, tin tưởng ở những vị thầy đã đi trước, tức là Tăng. Điều quan trọng là tin tưởng nhưng không bao giờ quên chiêm nghiệm, thực chứng những điều đã học được. Và nhất là tin tưởng ở chính mình, ở khả năng tự giác của mình.

Đức tin trong đạo Phật phát triển (Đại thừa), theo pháp môn Tịnh Độ, là sự *sùng tín* chư Phật và Bồ Tát, nhưng sự sùng tín đó, cũng như sự kêu gọi tới "tha lực" của các ngài, không làm quên đi cứu cánh tối hậu là giải thoát, là nhận chân được Phật tánh trong mình.

Thật ra, nếu lấy *"tâm"* làm chủ, nếu hiểu được rằng *"Phật tại tâm"*, thì có gì khác biệt giữa "tự lực" và "tha lực"? Khi kêu gọi đến tha lực, thì tha lực ấy ở đâu mà có, nếu không phải là sức mạnh trong chính tâm mình? Chư Phật, chư Bồ Tát ở đâu, nếu không phải ở thế giới trong tâm mình? Thế giới Tịnh Độ ở đâu, nếu không phải là sự thanh tịnh trong tâm mình, ở lúc này và tại đây?

Đức tin trong Mật tông (hay Kim Cương thừa) cũng như vậy. Ngoài tin tưởng ở Tam Bảo ra, Mật tông còn xem mối *liên hệ thầy–trò* là cốt yếu, và dùng nhiều *phương tiện thiện xảo* để đạt tới giác ngộ, trong khi trong Thiền tông, tuy có sự ấn chứng của vị thầy *"dĩ tâm truyền tâm"*, nhưng cái chính là chỉ thẳng vào tâm để nhận chân Phật tánh, không cần đến các phương tiện thiện xảo, mà chỉ cần đến chánh niệm trong tỉnh thức.

Nói cho cùng, tất cả cũng là ở *niềm tin nơi chính mình*. Tin tưởng ở Tam Bảo, sùng tín chư Phật, Bồ Tát thật ra cũng chính là tin vào mình, vào cái tự tánh chân thật của mình...

Còn mê tín và cuồng tín?

Mê tín và cuồng tín không có chỗ đứng trong đạo Phật.

Bởi vì đạo Phật là con đường của trí tuệ, của sự phá bỏ vô minh. Và vô minh là nguồn gốc của mê tín và cuồng tín, lòng tin lầm lạc dẫn tới khổ đau.

Với đạo Phật, không bao giờ có chiến tranh tôn giáo, tranh chấp về giáo lý, đả kích về đức tin.

Lý do giản dị là: Bẻ vặn tay nhau làm chi, khi chỉ có mặt trăng là chính yếu!

Olivet, 01/10/2006

Chú thích và tài liệu

(1) Đạo Phật nguồn gốc, sơ khởi hoặc cổ xưa (bouddhisme primitif ou ancien) là đạo Phật vào những lúc ban đầu, khi Đức Phật Thích Ca còn tại thế, và trong một thời gian sau khi ngài viên tịch, trước khi tăng đoàn bị phân chia ra làm hai ngành chính, là Trưởng Lão Bộ (Sthaviravada) và Đại Chúng Bộ (Mahasanghika), vào Hội nghị Kết tập lần thứ 3. Đạo Phật Nguyên thủy (Theravada) là đạo Phật phát xuất từ Trưởng Lão Bộ, sau nhiều phân chia, biến hóa, và có mặt cho tới ngày hôm nay tại các nước gọi là "Nam truyền". Cả hai đạo Phật nguồn gốc và Nguyên thủy đều có thể gọi chung là đạo Phật theo truyền thống Pali, vì dựa lên kinh điển Pali, đặc biệt là Tam Tạng (Tipitaka).

(2) Kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahaparanibbana–Sutta) tiếng Pali, thuộc Trường Bộ Kinh (Digha–nikaya). Đừng lầm với Kinh Đại Bát Niết Bàn của Đại thừa, nguyên văn viết bằng tiếng Phạn, dịch sang tiếng Hán và tiếng Tây Tạng, dài hơn và nội dung có hơi khác.

(3) Kinh Pháp Cú (Dhammapada, 276)

(4) Kinh Kalama, trong Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara–nikaya, I. 189–92)

(5) "Nhất thiết Tu đa la giáo như tiêu nguyệt chỉ", Kinh Viên Giác (Mahavaipulyapurnabuddha–sutra)

(6) Tức là: a/ Ứng thân (Nirmanakaya), tức là thân xác trong đó Phật xuất hiện trước mắt mọi người, b/ Báo thân (Sambhogakaya), tức là thân trong đó Phật sống trong thế giới Tịnh Độ, thế giới Cực Lạc của chư Phật, và c/ Pháp thân (Dharmakaya), là Chân tướng của Phật, là sự thực siêu nhiên bình đẳng của mọi pháp.

(7) Chẳng hạn như Thiền tông dựa lên bộ kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa (Mahaprajnaparamita–sutra), đặc biệt Bát Nhã Tâm Kinh (Prajnaparamita–hridaya–sutra) và kinh Kim Cương (Vajrachchedika–prajnaparamita–sutra), kinh Lăng Già (Lankavatara–sutra), kinh Pháp Bảo Đàn (Tổ Huệ Năng). Tịnh Độ tông dựa lên kinh A Di Đà (Amitabha–sutra), kinh Quán Vô Lượng Thọ (Amitayurdhyana–sutra) và Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm (Sukhavati–vyuha), kinh Pháp Hoa (hay Diệu Pháp Liên Hoa) (Saddharmapundarika–sutra), kinh Hoa Nghiêm (Avamtasaka–sutra), kinh Duy Ma Cật (Vimalakirti nirdesha–sutra)... Mật tông (hay Kim Cương Thừa) cũng lấy kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa và kinh Lăng Già, theo hai trường phái Trung Quán (Madhyamaka) và Duy Thức (Vijnanavada hoặc Yogacara), làm căn bản.

(8) “Nhược dĩ sắc kiến ngã, Dĩ âm thanh cầu ngã, Thị nhân hành tà đạo, Bất năng kiến Như Lai”, Kinh Kim Cương Bát Nhã Ba La Mật Đa (Vajrachchedika–prajnaparamita–sutra)

(9) Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết (Vimalakirtinirdesha–sutra)

(10) Như Đức Phật Thích Ca đã nói với ngài A Nan ít lâu trước khi ngài viên tịch: “Trong khi dạy đạo Pháp, ta không hề phân biệt những gì bí truyền và những gì không bí truyền. Lời dạy của Như Lai không như bàn tay nắm chặt của người thầy (acariya–mutthi)”. (Kinh Đại Bát Niết Bàn, Mahaparanibbana–Sutta, tiếng Pali)

Nghiệp là gì?

Nghiệp là một khái niệm phổ biến và vô cùng quan trọng trong đạo Phật. Chúng ta ai là người không biết đến những câu thơ cuối trong truyện Kiều của Nguyễn Du:

Đã mang lấy nghiệp vào thân,

Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa.

Thiện căn ở tại lòng ta,

Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài.

Như vậy, ai cũng nói về nghiệp, ai cũng đổ lỗi cho nghiệp cho những gì xảy ra trên đời, cho người và cho mình. Nhưng rốt cục liệu chúng ta có hiểu rõ ý nghĩa của nghiệp hay không? Chính Đức Phật Thích Ca đã nói những gì về nghiệp? Ngài đã giảng nghiệp ra sao, đã đặt nghiệp vào vị trí nào trong giáo lý của ngài? Và trên thực tế, làm thế nào để áp dụng sự hiểu biết về nghiệp?

Chúng ta sẽ cố gắng trả lời những câu hỏi đó, về một vấn đề có lẽ phức tạp hơn là tưởng tượng lúc ban đầu.

Khái niệm nghiệp có trước đạo Phật

Đầu tiên, chúng ta phải nhấn mạnh rằng khái niệm nghiệp đã bám rễ sâu vào tâm hồn Ấn Độ từ lâu trước khi đạo Phật xuất hiện, như đã được ghi trong các Kinh Vệ Đà (Veda) và Áo Nghĩa Thư (Upanishad), vào khoảng năm 1.600–500 trước CN.

Các khái niệm quen thuộc như luân hồi – tái sinh (samsara), giải thoát (moksa), ảo giới (maya), pháp (dhamma) và vô minh (avijja) đều đã có mặt trong những từ ngữ triết học và tôn giáo thời bấy giờ.

Những nhà nghiên cứu Phật học và Ấn Độ học đều công nhận rằng luân hồi – tái sinh và nghiệp (là những khái niệm gắn liền với nhau) không phải là đặc thù của đạo Phật, mà là những khái niệm chung của hầu hết các tôn giáo tại Ấn Độ (Bà La Môn giáo (ngày xưa), Ấn Độ giáo (ngày nay), Thị Na giáo, đạo Phật, đạo Sikh) và làm nền tảng lý thuyết cho chúng.

Đức Phật Thích Ca chỉ tiếp nhận chúng vào giáo lý của ngài, đồng thời đem lại một số đổi thay, đặc biệt về khái niệm nghiệp.

Karma bắt nguồn từ chữ kr, có nghĩa là “làm, hành động”. Từ tiếng Phạn là karma, trong khi tiếng Pali là kamma, tiếng Trung Hoa là 業 yè, Hán–Việt là nghiệp.

Trong Kinh Vệ Đà, là những tài liệu tôn giáo và văn chương cổ xưa nhất của Ấn Độ, nghiệp chủ yếu là hành động tế thần, do cái gọi là rita (trật tự vũ trụ) dẫn đến lợi ích được thần linh ban cho. Trong Áo Nghĩa Thư (xuất hiện muộn hơn), nghiệp là hành động cá nhân mang ý nghĩa siêu việt (transcendantal) hơn. Chính nghiệp sẽ quyết định địa vị của mỗi người trong những kiếp sống sau. *"Hành động như thế nào thì cuộc sống sau sẽ như vậy"*.

Đối với Thị Na giáo (đạo Jaïn), là một giáo lý không chính thống (hétérodoxe), không công nhận Kinh Vệ Đà như Bà La Môn giáo, nghiệp đóng một vai trò vô cùng quan trọng. Đó là một loại thể chất tinh tế, tạo nên bởi các hành động đam mê, bám chặt vào linh hồn cá nhân và chồng chất lên dần dần. Từ kiếp sống này qua kiếp sống khác, nghiệp tự nó gây nên vui thú cũng như khổ đau. Để giải phóng linh hồn ra khỏi thể xác, thoát lên tới đỉnh cao của vũ trụ, nơi nó sẽ tồn tại vĩnh viễn, người đệ tử Thị Na phải làm tiêu tan dần hết nghiệp của mình, bằng cách sống khổ hạnh và tuân thủ chặt chẽ những giới cấm, trong đó có không giết hại (ahimsa) bất cứ hình thức nào của sự sống.

Như vậy khái niệm nghiệp đã rất phổ biến vào thời đó, và đã được giữ lại bởi Đức Phật, khi ngài khẳng định: *"Các chúng sinh là chủ nhân của nghiệp mình, là kẻ kế thừa nghiệp của mình; nghiệp là tử cung nơi mình sinh ra, là bạn của mình, là nơi trú ẩn của mình. Dù tạo nghiệp tốt hay xấu, người ta cũng sẽ kế thừa nó"* (Trung Bộ Kinh, Majjhima–nikaya 135).

Tuy nhiên, Đức Phật đã diễn giải lại nghiệp, bằng cách mang lại một số thay đổi đáng kể, đến nỗi người ta có thể nói về một số đặc tính của nghiệp trong đạo Phật.

Ba đặc tính của nghiệp trong đạo Phật

Nghiệp như vậy có nghĩa là hành động, nhưng theo tinh thần đạo Phật, đó không phải là bất cứ hành động nào:

1– Thứ nhất, đó là một hành động cố ý, tức là phải có một ý chí hành động, một chủ ý. Điểm quan trọng này đã được chính Đức Phật nhấn mạnh: *"Này các tỳ kheo! Chính tác ý (cetana) là cái mà ta gọi là nghiệp (cetanaham bhikkhave kammam vadami). Bởi vì qua tác ý, người ta hành động bằng thân, khẩu, ý..."* (Tăng Chi Bộ Kinh, Anguttara–nikaya VI).

Tác ý (cetana, volition) thuộc vào nhóm hành (samkhara, formations mentales), một trong 5 thủ uẩn (upadana khanda) tạm thời họp lại thành một cá nhân và luôn luôn thay đổi. Nhóm này gồm 52 hành, trong đó có cả ý chí, chú ý, tập trung, nghị lực, ham muốn, tin tưởng, sân hận, kiêu mạn, si mê, v.v.. Tác ý có chức năng điều khiển tâm thức (citta, mental) trong những hành động tốt, xấu hoặc vô ký, và như vậy đồng nghĩa với nghiệp, với ý chí sống, sự tiếp tục hiện hữu, trở thành.

Như vậy, một hành động vô tình, vô ý không phải là nghiệp. Đó là sự khác biệt căn bản

đối với Bà La Môn giáo, Ấn Độ giáo và Thị Na giáo. Đối với một người theo Ấn Độ giáo hay theo Thị Na giáo, một hành động dù vô tình cũng tạo nghiệp. Nếu người ấy vô ý đạp chết một động vật, người ấy đã tạo nên một nghiệp xấu. Nhưng đối với một người Phật tử, thì hành động ấy không tạo nghiệp, bởi vì không có ý định giết hại. Tất cả đều do tâm mà ra, cũng như câu đầu của Kinh Pháp Cú (Dhammapada): *"Tâm dẫn đầu các pháp, tâm làm chủ, tâm tạo tác (mano pubbangama dhamma manosettha manomaya)"*.

2– Thứ nhì, trái lại với một quan niệm thông thường trong quần chúng, nghiệp không phải là kết quả của hành động tạo nghiệp. Không nên hiểu nghiệp theo nghĩa tiêu cực, như hậu quả của một hành động mà người ta phải chịu đựng. Tại các nước theo Đại thừa, do ảnh hưởng của các từ gốc Hán như nghiệp quả, quả báo, nghiệp chướng, cho nên người ta hay lẫn lộn nghiệp với quả. Chẳng hạn như người ta thường nói: *"Đó là nghiệp của tôi. Tôi đang phải trả nợ những lỗi lầm trong đời trước của tôi"*. Điều này hoàn toàn sai lầm, bởi vì nghiệp chính là hành động chứ không phải là kết quả của nó, hơn nữa trong tinh thần đạo Phật, kết quả của một hành động không bao giờ là sự thưởng phạt bởi một quyền lực nào: Thượng Đế, thần linh hay sức mạnh siêu nhiên, ảnh hưởng từ bên ngoài.

Theo Tỳ kheo Nyanatiloka, *"Tin rằng theo đạo Phật tất cả là kết quả của các hành động đã qua là một điều hoàn toàn sai lầm... Nghiệp trong đạo Phật không hề có nghĩa là kết quả của hành động, và chắc chắn cũng không phải là số mệnh của con người, hay của cả một dân tộc..."*.

3– Thứ ba, đó là một hành động tốt (hay lành), kusala, hoặc ngược lại xấu (hay ác), akusala. "Tốt" hay "xấu" không dựa lên tiêu chuẩn đạo đức hay pháp luật, mà tâm lý, về sự khổ đau (dukkha) có thể gây nên. Một hành động "tốt" (kusala) là một hành động giải thoát khỏi khổ đau, một hành động "xấu" (akusala) là một hành động dẫn tới khổ đau. Trái lại, một hành động không tốt không xấu, gọi là vô ký, không phải là nghiệp, không tạo nghiệp.

Như vậy, chúng ta không nên quên ba đặc tính chính yếu đó của nghiệp theo đạo Phật: Hành động do tác ý, đưa tới kết quả "tốt" hay "xấu", và không phải là kết quả của hành động.

Có thể nói rằng nghiệp theo đạo Phật bao gồm khía cạnh tâm lý và đạo đức, trong khi nghiệp theo Bà La Môn – Ấn Độ giáo có tính chất nghi lễ và siêu hình.

Cơ chế của nghiệp: Luật nhân quả

Nghiệp được điều hành bởi quy luật phổ quát "nhân quả", hay luật "từ nguyên nhân tới kết quả". Theo luật này, mỗi nguyên nhân đưa tới một kết quả đặc biệt. Trong đạo Phật nguồn gốc, người ta biểu tượng nó bằng hình ảnh của một trái cây "chín mùi trong kiếp sống này, trong kiếp sống sau, hay trong những kiếp sống sau nữa".

Trong đạo Phật Đại thừa, người ta thường dùng hình ảnh của "nhân (hạt giống)" và "quả

(trái cây)” để minh họa, bởi vì cùng một từ Trung Hoa có cả hai ý nghĩa “hạt giống” và “nguyên nhân”, “trái cây” và “kết quả”.

Như vậy, một hạt cam mọc lên thành một cây cam, trổ bông kết trái thành hạt cam, và cứ tiếp nối như vậy. Nó không thể nào đưa tới một cây xoài, chỉ có thể mọc lên từ một hạt xoài. Đứng về mặt khoa học, ngày hôm nay, người ta sẽ nói rằng đó là sự truyền gien bởi ADN đặc thù cho mỗi loài sinh vật. Luật “nhân quả” cũng có mặt trong thế giới khoáng chất và mọi hiện tượng vật lý, cho đến mức độ phân tử.

Chúng ta nên lưu ý rằng biểu tượng này không có trong đạo Phật nguồn gốc tại Ấn Độ: Người ta dùng từ “hetu” (= rễ) để chỉ định nguyên do, nguồn gốc, trong khi từ “phala” (= quả) chỉ thường dùng để chỉ định trạng thái tâm thức đạt được do thiền quán vipassana. “Hetu” đồng nghĩa với “mula”, là rễ, là căn nguyên. Chính 3 cái mula (Hán–Việt gọi là “tam độc”) là 3 cái rễ gây nên khổ đau: tham (lobha), sân (dosa) và si (moha). Phải bứng hết 3 cái rễ đó thì mới giải thoát được khỏi khổ đau. Ngược lại, trong mỗi người cũng có những rễ tốt, gọi là kusalamula, tức là thiện căn, cũng như trong câu “Thiện căn ở tại lòng ta” của Truyện Kiều.

Kết quả của nghiệp được gọi là vipaka. Nhưng từ này chỉ dùng cho những hiện tượng tâm lý vô ký (như cảm giác của cơ thể, hay tri giác bởi giác quan, v.v.), phát xuất từ một hành động cố ý “tốt” hay “xấu”. Nghiệp có thể không gây nên kết quả (gọi là ahosi–kamma), khi thiếu những điều kiện gây nên nó, hoặc khi quá yếu trước một nghiệp có tác động ngược lại.

Một sự khác biệt nữa là trong Đại thừa, bên cạnh cái nghiệp cá nhân (biệt nghiệp), còn có thể có cái nghiệp chung của một đoàn thể (cộng nghiệp), là một điều hoàn toàn xa lạ đối với đạo Phật nguồn gốc. Trong đạo Phật nguồn gốc và đạo Phật Nguyên thủy, nghiệp có tính chất hoàn toàn cá nhân, bởi vì mỗi người phải hứng chịu kết quả của nghiệp của chính mình, chứ không phải là của người khác.

Điều kiện hay “lý duyên khởi”

Thật ra, Đức Phật đã tiếp nhận khái niệm nghiệp vào giáo lý của ngài, nhưng đã thay đổi một phần nào cơ chế của nó, bằng cách thay thế luật nhân quả bằng lý duyên khởi.

Lý duyên khởi (paticca–samuppada) và vô ngã (anatta) là hai nguyên lý đứng vào vị trí trung tâm của giáo lý đạo Phật, cốt yếu đến nỗi chính Đức Phật cũng đã tuyên bố: *“Ai thấy được duyên khởi thì thấy được Chánh Pháp. Ai thấy được Chánh Pháp thì thấy được duyên khởi.”* (Trung Bộ Kinh, Majjhima–nikaya 28).

Duyên (paccaya) là điều làm cho một sự vật (hay hiện tượng) chịu điều kiện (samuppanna, conditionné, còn gọi là hữu vi) phụ thuộc vào một sự vật gây điều kiện (samuppada, conditionnant), và không thể nào hiện hữu được nếu không có sự vật gây điều kiện đó. Trong đạo Phật Đại thừa, duyên được xem như là điều kiện phụ giúp cho nhân

trở thành quả (chẳng hạn như nhờ đất, nước, ánh nắng mặt trời, v.v., cho nên hạt mới mọc thành cây và ra quả). Tuy nhiên, quan niệm duyên như vậy đã là tách rời xa so với giáo lý của đạo Phật nguồn gốc.

Đối với Đức Phật, chính lý duyên khởi là nguồn gốc của mọi hiện tượng vật lý và tâm lý, bởi vì tất cả đều tương đối, tương quan tương duyên, liên kết với nhau qua những sợi dây nhân duyên. Nguyên lý nhân duyên, tương đối, tương quan giữa các sự vật đó có thể tóm tắt trong một câu giản dị:

"Khi cái này có, thì cái kia có. Cái này xuất hiện, thì cái kia xuất hiện. Khi cái này không có, thì cái kia không có. Cái này ngừng, thì cái kia ngừng."(Trung Bộ Kinh, Majjhima–nikaya III; Tương Ưng Bộ Kinh, Samyutta–nikaya II).

Sự hiện hữu, và cả cuộc sống, có thể giải thích được một cách cặn kẽ bởi vòng nhân duyên (paticca–samuppada), gồm 12 yếu tố, mỗi yếu tố vừa chịu điều kiện, vừa gây điều kiện, và tạo thành một vòng tròn đi từ vô minh (avijja) tới già và chết (jara–marana).

Nghiệp, giữa nhân quả và duyên khởi

Nhìn dưới khía cạnh đó, nghiệp có phần hơi khác biệt: Thay vì là sự biến hóa từ một thực thể "nhân – hạt" này tới một thực thể "quả – trái" khác, thì thật ra đó chỉ là sự thay đổi từ một hình thái này sang một hình thái khác, dưới sự ảnh hưởng của những yếu tố trợ duyên.

"Nguyên nhân" và "kết quả", cũng như hạt cây và trái cây, quả trứng và con gà, thật ra cùng là một thực thể, vào những giai đoạn phát triển khác nhau, chứ không phải là hai thực thể, cái này sanh ra cái kia.

Nhìn thoáng qua, luật "nhân quả" và nghiệp rất cần thiết để giải thích luân hồi, và để làm nền tảng cho giáo lý căn bản của đạo Phật, tức là Tứ Diệu Đế (cattari ariya–saccani). Khổ (dukkha) là kết quả của sự xuất hiện (samudaya) nguyên nhân gây khổ, và sự diệt khổ (nirodha) là kết quả của con đường dẫn tới diệt khổ, là con đường chánh tám nẻo (atthangika–magga).

Nếu không có nghiệp, thì người ta không thể hiểu rõ được và cũng không thể đi theo được con đường Đức Phật vạch ra. *Tu là chuyển nghiệp* là tựa đề một cuốn sách của HT Thích Thanh Từ. Mục đích của tu tập (bhavana) không phải là để đi tìm một cái gì xa vời, ở chân trời góc biển nào đó, mà là để chuyển đổi cái nghiệp của mình từ xấu thành tốt, tức là chuyển hóa tâm, và đặc biệt những tác ý của mình.

Trong Phật giáo Đại thừa, người ta thường nghe nói câu: *"Bồ Tát sợ nhân, chúng sanh sợ quả"*. Câu này có ý nghĩa rằng đa số mọi người chỉ sợ những chuyện xấu xảy ra cho mình (tức là quả), cho nên cầu Trời khấn Phật để không bị ốm đau, tai nạn, xui xẻo, mà lại không tìm cách tránh gây nên những nghiệp xấu (tức là nhân). Ngược lại Bồ Tát, là người đã giác ngộ rồi, nhìn thấy rõ rằng lý do của quả xấu chính là nghiệp xấu của mình, cho nên sợ nhân

chứ không sợ quả và tìm cách tránh gây nên những nghiệp xấu. Như vậy, việc đầu tiên của người tu Phật là phải ý thức được tầm quan trọng của nghiệp, tức là cái nhân dẫn tới một cách tự nhiên cái quả.

Tuy nhiên, nếu chúng ta căn cứ vào lời dạy chính yếu của Đức Phật, lý duyên khởi và lý vô ngã, thì phải chấp nhận một số thay đổi so với quan niệm cổ xưa về nghiệp.

Nguyên nhân, nguồn gốc của khổ nằm ở trong chính nó, chứ không hề ở ngoài nó. Trong kinh pali cổ xưa có nói: *"Tất cả những gì có tính chất xuất hiện, cũng có tính chất chấm dứt"*. Cho nên Đức Phật dạy: *"Ai nhìn thấy khổ, cũng nhìn thấy lý do xuất hiện của khổ. Và cũng thấy sự diệt khổ và con đường dẫn tới đó"*.

Nếu được phép so sánh, tôi sẽ cho rằng lý duyên khởi bao gồm luật nhân quả, không khác gì trong vật lý học những luật tương tác giữa các phân tử bao gồm luật vạn vật hấp dẫn. Thật vậy, trong khi luật nhân quả và luật hấp dẫn có vẻ tuyến tính (đi theo đường thẳng), với hai biến số (nhân–quả, khối lượng–khoảng cách), thì lý duyên khởi và luật tương tác giữa các phân tử có vẻ đa chiều, đa biến số, và như vậy giải thích được rõ hơn sự phức tạp của thế giới.

Nghiệp, giữa sự thật tương đối và sự thật tuyệt đối

Và vì không có cái ta như một thực thể, cho nên trong Thanh Tịnh đạo luận (Visuddhi–Magga) của ngài Phật Âm (Buddhaghosa) có câu:

(XVI) Có khổ đau, nhưng không có người khổ

Có hành động, nhưng không người hành động

Có diệt khổ, nhưng không ai chứng diệt

Có con đường, nhưng không có người đi.

(XIX) Không có người tạo nghiệp,

Không có người hái quả.

Chỉ có hiện tượng trôi chảy,

Không thể nhìn đúng hơn.

Và trong khi nghiệp và quả

Quay vòng theo nhân duyên,

Như hạt và cây tiếp nối nhau,

Không có gì là khởi thủy.

Như vậy, trong nghĩa tối hậu, Tứ Diệu Đế được xem như là trống không, không có thực thể, bởi vì không có người khổ đau, không có người tự gây nên khổ, không có người chứng sự diệt khổ, không có người trên con đường diệt khổ.

Đó là cách giải thích của ngài Long Thụ (Nagarjuna), một nhà đại hiền triết Ấn Độ, dẫn đầu trường phái Trung quán (Madhyamaka), bằng cách phân biệt hai sự thật mà Đức Phật giảng dạy: sự thật đời thường, tương đối, theo qui ước, samvriti–satya (tục đế), và sự thật sâu xa, tuyệt đối, tối hậu, paramartha–satya (chân đế).

Theo Tỳ kheo Nyanatiloka, *"Sự hiểu biết thực sự và đúng đắn theo nghĩa tối hậu, của chữ nghiệp theo đạo Phật, chỉ có thể cảm nhận được bởi những người hiểu sâu xa giáo lý vô ngã và lý duyên khởi của mọi hiện tượng"*.

Trên thực tế, hiểu biết về nghiệp mang lại gì cho ta?

Bạn sẽ nói tất cả chỉ là lý thuyết, nhưng làm thế nào để áp dụng sự hiểu biết về nghiệp?

Trong đời sống thường nhật, giữa xã hội loài người, sự vận hành thế giới vẫn là do cái nghiệp theo quy ước, do cái ta theo quy ước tác động và đón nhận kết quả của hành động. Đức Phật luôn luôn nhắc nhở cho chúng ta phải chịu hoàn toàn trách nhiệm về các tư tưởng, lời nói, và hành động của mình. Như ngài đã dậy trong Kinh Pháp Cú, Dhammapada (1–2):

Nếu nói hay hành động,

Với tâm niệm bất tịnh,

Khổ não liền theo sau,

Như xe theo chân bò.

Nếu nói hay hành động,

Với tâm niệm thanh tịnh,

An lạc liền theo sau,

Như bóng chẳng rời hình.

Tự kiểm soát nghiệp trong mỗi giây phút là công việc chính yếu của mỗi người tu theo đạo Phật. Ít lâu trước khi nhập Bát Niết Bàn (Parinibbana), tức là sự tịch diệt hoàn toàn, Đức Phật còn khuyến khích các đệ tử của ngài:

Hỡi các tỳ kheo!

Hãy chánh niệm, tỉnh giác,

Trì giới, định tâm, nhiếp ý.

Ai tinh tấn trong Pháp và Luật này,

Sẽ lìa vòng sanh tử, chấm dứt khổ đau.

(Kinh Đại Bát Niết Bàn, Mahaparinibbana Sutta)

Nghiệp chỉ tùy thuộc vào ta, nó chính là sự thể hiện của tinh thần trách nhiệm và sự tự do của chúng ta.

Olivet, 01/2014

Hiểu đạo Phật một cách giản dị bằng Kinh Pháp Cú (Dhammapada)

Kinh Pháp Cú (Dhammapada) là một trong những văn tự cổ xưa nhất của đạo Phật. Kinh được xem là một phương cách trình bày đạo Phật giản dị và sáng sủa, ai ai cũng có thể hiểu được, và giúp ích cho sự tu tập hàng ngày; đồng thời cũng được xem là một tuyệt tác phẩm của nền văn chương Ấn Độ, trong thể thi ca gọi là *kavya*.

Kinh thuộc vào Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka–nikaya, Bộ kinh ngắn), nằm trong Kinh Tạng (Sutta–pitaka), một trong Tam Tạng kinh điển (Tipitaka), tức là Kinh điển pali.

Để định vị chính xác Kinh Pháp Cú, chúng ta hãy hình dung 3 cái bồ lớn, trong đó đã được gom góp các bài kinh ghi trên lá bối bởi các đệ tử của Đức Phật, sau nhiều lần ôn đi tụng lại, truyền khẩu từ thế hệ này sang thế hệ khác. Bồ đầu tiên chứa Kinh Tạng (Sutta–pitaka) gồm các bài giảng của Đức Phật, bồ thứ nhì chứa Luật Tạng (Vinaya–pitaka) gồm các giới luật, và bồ thứ ba chứa Luận Tạng (Abhidhamma–pitaka) gồm các bài luận giải viết sau này. Kinh Tạng gồm hơn 10.000 bài kinh, chia ra làm 5 Bộ: Trường Bộ Kinh (Digha–nikaya), Trung Bộ Kinh (Majjhima–nikaya), Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta–nikaya), Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara–nikaya), và Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka–nikaya). Tiểu Bộ Kinh gồm 15 phần, trong đó phần 2 chính là Kinh Pháp Cú.

Bản Kinh Pháp Cú thông dụng được viết bằng tiếng pali, gần với tiếng maghadi là ngôn ngữ Đức Phật Thích Ca dùng, vì ngài thường ngụ tại vương quốc Maghada, tức là tỉnh Bihar hiện nay. Đã có nhiều bản dịch sang nhiều thứ tiếng, đặc biệt sang tiếng Việt, từ bản dịch và chú giải của Tỳ kheo Narada bởi Phạm Kim Khánh, từ tiếng Hán bởi hòa thượng Thiện Siêu, từ tiếng pali bởi hòa thượng Minh Châu, hòa thượng Thiện Châu, Tịnh Minh (đăng trên Internet), và nhà thơ Trụ Vũ.

Tên Kinh gồm hai từ pali ghép lại với nhau: Dhamma (Dharma tiếng Phạn), là giáo lý của Đức Phật, và pada là "lời nói, câu kệ", đồng thời cũng có nghĩa là "con đường". Do đó Dhammapada có thể dịch là "Lời Chánh Pháp" (Pháp Cú tiếng Hán–Việt), hoặc là "Con đường của Đức Phật".

Kinh gồm 423 bài kệ, chia ra làm 26 chương hay phẩm (vagga), được đặt tên là "song yếu, tinh cần, hoa hương, ngu si, hiền trí, hình phạt, già yếu, an lạc, v.v.". Mỗi bài kệ gồm có 4 hay 6 câu ngắn, có vần ít nhiều.

Theo truyền thống Nguyên thủy, nơi mà Kinh Pháp Cú được phổ biến rộng rãi trong quần chúng, mỗi câu kệ được Đức Phật nói lên trong một hoàn cảnh đặc biệt, như đã được ngài Phật Âm (Buddhaghosa) luận giải vào thế kỷ thứ V. Kinh diễn tả đầy đủ thông điệp của

Đức Phật dưới mọi khía cạnh, trong suốt 45 năm ngài thuyết giảng bên bờ sông Hằng, cho tất cả những ai muốn nghe, không phân biệt thế cấp hay tôn giáo.

Mỗi câu kệ, dưới một bề ngoài giản dị, chứa đựng một nội dung rất phong phú và sâu xa. Thay vì những lời lẽ phức tạp, Đức Phật thường dùng những hình ảnh giản dị, những thí dụ lấy từ đời sống hàng ngày, dẫn tới một cảm nhận trực tiếp bằng trực giác, chẳng hạn như "bánh xe theo chân bò, tảng đá gió không lay chuyển, lũ lụt cuốn làng ngủ, lửa cháy khắp nơi, nước trượt trên lá sen, v.v.".

Tuy nhiên, không phải chỉ đọc một lần mà người ta có thể hiểu được tất cả ý nghĩa của bài Kinh, phải đọc đi đọc lại thường xuyên và quán xét kỹ lưỡng, người ta mới có thể thấm nhuần được tất cả tinh hoa của giáo lý đạo Phật. Mỗi lần đọc lại, *Kinh Pháp Cú* truyền cho ta một nguồn sinh khí mới, đồng thời làm sáng tỏ hiểu biết và mang lại một cảm tưởng thanh tịnh, an lành.

Vì bài Kinh khá dài, gồm đến 423 câu kệ, cho nên chúng tôi thấy nên tuyển lựa trong đó một số câu, chẳng hạn như 30 câu. 30 câu kệ đó trên nguyên tắc là những câu tiêu biểu nhất và chứa đựng phần cốt tủy của đạo Phật. Trong khi trình bày, chúng tôi sẽ không theo thứ tự số câu, mà sẽ xếp loại theo chủ đề.

Chúng ta sẽ khởi đầu bằng 2 câu kệ số 1 và 2, thuộc phẩm "Song Yếu", bởi vì như chúng ta sẽ thấy, trong Kinh có nhiều câu đi song song, đối lại với nhau, nhưng bổ túc cho nhau và chở cùng một ý nghĩa. Hai câu này hết sức quan trọng, bởi vì vừa mới khởi đầu Kinh, khuôn khổ chung của đạo Phật đã được ấn định một cách rõ rệt: Tất cả là do tâm, do ý thức con người tạo nên.

1. Tâm dẫn đầu các pháp.

Tâm là chủ, tạo tác.

Nếu nói hay hành động,

Với tâm niệm bất tịnh,

Khổ não liền theo sau,

Như xe theo chân bò.

(tiếng pali: Manopubbangama dhamma

manosettha manomaya

Manasa ce padutthena

bhasati va karoti va

Tato nam dukkhamanveti

cakkam va vahato padam.)

2. Tâm dẫn đầu các pháp.

Tâm là chủ, tạo tác.

Nếu nói hay hành động,

Với tâm niệm thanh tịnh,

An lạc liền theo sau,

Như bóng chẳng rời hình.

Chủ đề sau là những lý do chính đáng để đi theo con đường Chánh Pháp (Dhamma). Đầu tiên là sự nhận xét rằng thế giới này đang chìm đắm trong khổ đau (dukkha), đó là sự thật thứ nhất trong 4 Sự Thật (Tứ Đế, cattari–aryia–sacca).

146. Vui cười làm sao được,

Khi lửa cháy khắp nơi?

Bóng tối mãi bủa vây,

Sao không tìm ánh sáng?

Trong khi đó, người ta có ngờ đâu rằng được sanh ra làm người, sống ở trên đời này và nghe lời dạy của Đức Phật, là một sự ưu đãi, một đặc ân hiếm có:

182. Khó thay sanh làm người,

Khó thay sống giữa đời!

Khó thay nghe Chánh Pháp,

Khó thay Phật ra đời!

194. Vui thay Phật ra đời,

Vui thay Pháp được giảng!

Vui thay Tăng hòa hợp,

Đồng hòa tu, thật vui!

Sự khác biệt giữa kẻ ngu và người trí thấy rất rõ. Kẻ ngu là kẻ không nhận thấy mình đang bị lôi cuốn bởi những độc tố như tham ái, sân hận và ngu si, và không đi theo con đường đạo hạnh. Người trí, ngược lại ý thức được điều đó, và tu tập theo Chánh Pháp.

62. "Con ta, tài sản ta",

Kẻ ngu mãi lo xa,

Chính ta còn không có,

Tài sản, con đâu ra?

47. Người hái hoa dục lạc,

Tâm tham nhiễm say sưa,

Tử thần sẽ kéo bừa,

Như lụt cuốn làng ngủ.

Trong khi đó:

25. Nhờ nhiệt tâm cố gắng,

Tự chế, sống nghiêm trang,

Người trí xây hòn đảo,

Nước lụt khó ngập tràn.

20. Dầu tụng ít kinh điển,

Nhưng làm theo chánh pháp,

Diệt trừ tham sân si,

Hiểu đúng, tâm giải thoát,

Không chấp cả hai đời,

An hưởng quả đạo hạnh.

Như vậy, người ta có thể chọn lựa được giữa hai lối sống, hai thái độ:

110. Dù sống đến trăm năm,

Buông lung, không tự chế,

Chẳng bằng sống một ngày,

Trong đạo hạnh, thiền định.

102. Dầu tụng trăm câu kệ,

Nhưng không có lợi ích,

Chẳng bằng một câu Pháp

Nghe xong được tịnh lạc.

Sự tu tập chuyên cần trên con đường đạo hạnh sẽ dẫn tới một trạng thái an bình và tự tại:

81. Như tảng đá vững chắc,

Không gió nào lay chuyển,

Hiền đức không giao động,

Trước lời khen tiếng chê.

170. Như bọt nước trôi sông,

Như ảo ảnh bềnh bồng.

Nhìn thế gian như vậy,

Tử thần không thấy ta.

Điểm quan trọng, và cũng là điểm khác biệt so với các tôn giáo thần khải, là con người phải ý thức được rằng tất cả đều tùy thuộc ở mình. Mỗi người là tác giả duy nhất của sự khổ đau cũng như sự giải thoát của mình:

165. Tự mình làm điều ác,

Tự mình sanh nhiễm ô,

Tự mình không làm ác,

Tự mình thanh tịnh mình.

Tịnh hay không, do mình,

Không ai thanh tịnh ai.

160. Hãy tự cứu lấy mình,

Ai cứu mình được chứ?

Người khéo điều phục mình,

Là cứu tinh khó tìm.

276. Hãy tự mình cố gắng,

Như Lai chỉ là thầy.

Người hành giả kiên trì,

Sẽ thoát vòng Ma vương.

Sự cố gắng đó chính là một chiến thắng trên chính mình, vẻ vang hơn cả mọi chiến thắng. Tức là tự chế phục được mình, tự điều khiển được thân, khẩu, ý:

103. Dầu tại bãi chiến trường,

Thắng hàng ngàn quân địch,

Không bằng tự thắng mình,

Thắng mình là tối thượng.

35. Tâm khó chế, lanh lẹ

Vun vút theo dục trần,

Lành thay điều phục tâm,

Điều tâm thì an lạc.

361. Lành thay chế ngự thân!

Lành thay chế ngự lời!

Lành thay chế ngự ý!

Lành thay chế tất cả!

Tỳ kheo tự chế hết,

Thoát khỏi mọi khổ đau.

Những điều phải chế ngự, phải điều phục là ba cái độc tố, ba cái rễ (mula) dẫn tới khổ đau, tức là tham ái (lobha), sân hận (dosa) và vô minh (avijja):

251. *Lửa nào bằng lửa tham,*

Kềm nào bằng kềm sân,

Lưới nào bằng lưới si,

Sông nào bằng sông ái.

Đầu tiên là tham ái:

215. Tham ái sinh ưu sầu,

Tham ái sinh sợ hãi,

Ai dứt bỏ tham ái,

Hết sợ hãi, ưu sầu.

199. Hạnh phúc thay được sống,

Không tham giữa khao khát.

Giữa những kẻ khao khát,

Ta sống không khát khao.

336. Ai sống ở trên đời,

Khắc phục được tham ái,

Sầu muộn sẽ tách rời,

Như nước trượt lá sen.

Độc tố thứ nhì là sân hận, thường bắt nguồn từ sự thiếu cảm thông, sự ngộ nhận và có thể dẫn tới bạo động:

252. Thấy lỗi người thì dễ,

Nhận lỗi mình rất khó.

Lỗi người vạch tỉ mỉ,

Lỗi mình che dấu luôn.

129. Gậy gộc, ai cũng sợ,

Mất mạng, ai cũng khiếp.

Lấy ta suy bụng người,

Chớ giết, chớ bảo giết!

201. Chiến thắng nuôi thù hận,

Chiến bại chuốc khổ đau.

Từ bỏ mọi thắng bại,

An tịnh liền theo sau.

197. Hạnh phúc thay được sống,

Không hận giữa hận thù.

Giữa những kẻ hận thù,

Ta sống không thù hận.

5. Hận thù diệt hận thù,

Đời này không thể có.

Từ bi diệt hận thù,

Là định luật ngàn thu.

Cuối cùng, độc tố thứ ba, cũng là nguồn gốc của hai cái trên, là vô minh. Đó không phải là sự thiếu hiểu biết, mà là sự thiếu sáng suốt và trí huệ, phải được loại trừ bởi chánh định (samma–samadhi) và chánh niệm (samma–sati), là hai nẻo đường trong con Đường Chánh Tám Nẻo (Bát Chánh Đạo, atthangika–magga). Do đó, có một mối liên hệ mật thiết giữa định (samadhi) và huệ (pañña):

372. Không có huệ, không định,

Không có định, không huệ.

Người có định, có huệ,

Đạt Niết bàn viên tịnh.

Để kết thúc, đây là một trong những câu kệ nổi tiếng nhất, tóm tắt một cách vô cùng đơn giản lời dạy của Đức Phật, đúng hơn của chư Phật, các đấng Giác ngộ hoàn toàn:

183. Tránh làm các điều ác,

Thành tựu mọi việc lành,

Giữ tâm ý thanh tịnh,

Ấy lời chư Phật dạy.

Câu này rất quen thuộc bằng tiếng Hán–Việt:

Chư ác mạc tác,

Chúng thiện phụng hành,

Tự tịnh kỳ ý,

Thị chư Phật giáo.

Các Phật tử Đại thừa thường hay đọc câu kệ này và gán cho Ô Sào, một vị thiền sư đời nhà Đường, là tác giả. Nhà sư già này sống trong một cái chòi dựng trên một chạc cây cao. Một hôm, thi hào Bạch Cư Dị đến viếng thăm và hỏi ngài: "Yếu chỉ của đạo Phật là gì?". Ô Sào đọc lên bài kệ. "Vậy thì quá dễ, một đứa bé lên 8 cũng có thể nói như vậy được!" "Nhưng mà," nhà sư trả lời, "điều đó một lão già 80 cũng chưa thực hiện nổi…".

Nói tóm lại, lời dạy ban đầu của Đức Phật qua những câu kệ này vô cùng sáng sủa và giản dị. Không có một chút luận tưởng siêu hình nào, không có lý luận triết học, cũng không có đức tin tôn giáo. Tất cả khởi đầu bằng một nhận định tâm lý căn bản: Sự khổ đau của con người là kết quả của những ảo tưởng gây nên bởi tham ái, sân hận và vô minh, và do đó có thể dẹp tan được bằng cách điều phục tâm và các cảm xúc tiêu cực của mình.

Olivet, 18/10/2014

Đồng tác giả: Nguyên Đạo

Để tưởng nhớ đến vị Thầy quá cố của chúng tôi, Hòa thượng Thích Thiện Châu, người đã luôn luôn nhắc nhở chúng tôi nên đọc đi đọc lại những câu kệ tuyệt diệu này.

TƯƠNG QUAN GIỮA ĐẠO PHẬT VÀ KHOA HỌC

Đạo Phật và khoa học

Đặt vấn đề

Chúng ta đang sống ở một khúc quanh quan trọng của lịch sử loài người, với những đổi thay vô cùng nhanh chóng, với những vấn đề phức tạp, đầy hiểm nguy nhưng cũng đầy hào hứng. Giải quyết được những vấn đề này hay không tùy thuộc vào ý thức và khả năng thích ứng của mỗi người, của mỗi xã hội.

Nhìn lại những vấn đề trùng điệp của thời đại, chúng ta khó thể nào tránh khỏi bi quan: nào nạn nhân mãn với hậu quả nghèo đói, nào khoảng cách mỗi ngày một sâu rộng giữa những nước giàu và nghèo, nào sự ô nhiễm môi trường mỗi ngày một lan rộng trên địa cầu, nào những chiến tranh và tàn sát chủng tộc, nào những vụ vi phạm nhân quyền và đàn áp thiểu số, nào những vấn đề đô thị, bạo động, ma túy, bệnh do siêu vi trùng HIV, nào những khủng hoảng gây nên bởi thất nghiệp, ly tán gia đình, rối loạn thần kinh, và còn bao nhiêu vấn đề khác nữa.

Điểm đặc biệt là những thử thách gay go đó xuất hiện trong khi nhân loại chưa bao giờ đạt được mức độ phát triển vật chất cao hơn bây giờ. Nhờ những tiến bộ vượt bực của khoa học kỹ thuật, con người đã lên được mặt trăng, thông tin liên lạc với tốc độ điện tử, máy móc hóa cuộc sống một cách rộng rãi, ghép các bộ phận cơ thể, thụ thai trong ống nghiệm, thay đổi di truyền,v.v.. Nói tóm lại, con người đã làm chủ được thiên nhiên trên hầu hết mọi lĩnh vực, tuy rằng chỉ có một thiểu số trên thế giới được hưởng những thành quả đó.

Nhưng có một lĩnh vực mà con người vẫn chưa thông hiểu và làm chủ được: đó là cái *tâm* của chính mình.

Tại các nước tân tiến, dưới sức ép của xã hội tiêu thụ, con người không ngừng đuổi theo tiện nghi vật chất, và chẳng mấy khi tìm được hạnh phúc trong những tiện nghi đã trở thành trói buộc. Trong khi đó, tại các nước chậm tiến, "cái khó bó cái khôn", ai ai cũng chạy theo miếng cơm manh áo, không màng tới ý nghĩa sâu xa của cuộc sống. Đâu đâu cũng có vấn đề tiền bạc, nhưng tiền bạc không giải quyết được mọi vấn đề. Ở khắp nơi, tuổi trẻ mất tin tưởng, lao động thiếu hăng say, tham những lan tràn, gia đình lỏng lẻo, đạo đức suy thoái. Con người cảm thấy bơ vơ và không định hướng hơn bao giờ hết. Có thể nói chính là một cuộc khủng hoảng tinh thần, phát xuất từ sự mất thăng bằng giữa vật chất và tinh thần, từ sự trống trải tinh thần đang lan rộng.

Quả thật hiện nay có nhiều dấu hiệu cho ta thấy rõ có một khoảng trống lớn về mặt tinh thần. Tại Tây phương, sau mười mấy thế kỷ thống trị gần như độc tôn, Ki Tô giáo, đặc biệt

Công giáo, đã bắt đầu suy thoái một cách lần mòn, do sự thiếu thích nghi của Tòa Thánh La Mã trước những biến đổi của cuộc sống. Chỉ còn lại Hồi giáo với sự tăng trào của khuynh hướng quá khích, đang trở thành một hiểm nguy lớn cho tất cả các phần tử ôn hòa. Và Phật giáo, hiện đang còn bị gò bó trong một số nước Á châu và vẫn chưa triển khai được tiềm lực của mình.

Gần đây có xuất hiện một số bài suy tư về thời đại, tác giả là những nhà khoa học, xã hội học, văn hóa có tên tuổi. Hầu hết đều nhận định rằng nhân loại đang sống một khúc quanh cực kỳ quan trọng, có thể gọi là một cuộc khủng hoảng văn minh. Theo họ, những vấn đề khúc mắc đặt ra cho thế giới không thể nào giải quyết được, nếu con người còn tiếp tục đi theo chiều hướng hiện tại.

Trong một cuộc phỏng vấn gần đây, đức Đạt Lai Lạt Ma có nói: *"Tôi cảm thấy một cách sâu đậm rằng chúng ta sẽ phải cùng nhau tìm ra một giá trị tinh thần mới. Khái niệm mới đó, một giá trị tinh thần thế tục (spiritualité laique), sẽ phải được xây dựng bên cạnh các tôn giáo, để cho tất cả những người có thiện chí có thể tham gia được. Chúng ta phải xúc tiến khái niệm mới đó cùng với các nhà khoa học, cho một tương lai thế giới tốt đẹp hơn"* (1).

Như vậy, giá trị tinh thần đó phải là một giá trị tinh thần phổ biến, thế tục và phù hợp với khoa học:

– *Phổ biến*, vì chiều hướng chung của sự phát triển là vượt khỏi mọi biên giới, không phải để đi tới sự đồng nhất, mà là sự hòa đồng trong sự tôn trọng khác biệt.

– *Thế tục*, vì "giá trị tinh thần" không bắt buộc phải là "tôn giáo", và giá trị tinh thần muốn được phổ biến phải ở ngoài, hay ở bên cạnh các tôn giáo.

– *Phù hợp với khoa học*, bởi vì con người hiện đại không thể nào bỏ qua được vai trò tất yếu của khoa học trong cuộc sống.

Trong công cuộc xây dựng giá trị tinh thần này, đạo Phật có thể đóng một vai trò không nhỏ. Bởi vì đó vừa là một truyền thống đạo lý cổ xưa đã in sâu vào tâm hồn người châu Á, vừa là một con đường, một lối sống đang được người Tây phương phát hiện và ưa chuộng. Đạo Phật lại thêm một đặc điểm so với các tôn giáo khác: Đó là sự phù hợp với tinh thần khoa học.

I. Phần lý thuyết

Tương quan giữa đạo Phật và khoa học

Nếu có một tôn giáo nào có thể gọi là phù hợp với khoa học thì chắc hẳn là Phật giáo. Bởi vì, khác những tôn giáo khác, đạo Phật không mang tính chất giáo điều và không dựa lên trên đức tin; đạo Phật chưa bao giờ tìm cách thay thế khoa học giải thích mọi hiện tượng; và trong quá trình phát triển của loài người, các tổ chức Phật giáo chưa từng kết án

một phát minh hay một nhà khoa học nào.

Người ta có thể giải thích những điều đó bằng tinh thần bao dung, phá chấp của đạo Phật. Nhưng thật ra không phải chỉ có vậy. Đạo Phật và khoa học còn chia sẻ với nhau một số đặc tính mà chúng ta sẽ phân tích sau.

Hơn nữa, trải qua hơn 2.500 năm lịch sử, đạo Phật đã tích lũy nhiều kiến thức, nhiều kinh nghiệm mà ngày nay các nhà khoa học cũng đang quan tâm tới và tìm cách khai thác. Ông Francisco Varela, một nhà nghiên cứu sinh học về khoa học nhận thức (sciences cognitives), cho biết rằng chính nhờ tìm hiểu và thực nghiệm đạo Phật trong hơn 15 năm, ông mới khai phá ra những chân trời mới lạ: *"Trong truyền thống đạo Phật có từ hơn 20 thế kỷ nay, hiện tượng học kinh nghiệm đã mang lại một khối hiểu biết mênh mông. Đạo Phật đã đề xướng ra một phương pháp rất gần với phương pháp của Husserl, nghĩa là ngưng lại mọi tin tưởng, để quan sát và nhận thức trực tiếp bởi giác quan. Có thể nói rằng Đức Phật Thích Ca là người đã đi trước Husserl, và những người tu Phật là những nhà chuyên môn về hiện tượng học tâm thần. Truyền thống đạo Phật thật ra không mấy liên quan tới tín ngưỡng, nhưng lại có liên quan mật thiết với khoa học tâm thần. Người ta không thể nào không biết đến kho tàng hiểu biết đó, cũng nằm trong tinh thần hiện tượng học Tây phương, nhưng được áp dụng vào hành động, được thực nghiệm. Có thể hai con đường hiện tượng học và phương pháp khoa học đó sẽ bổ túc và gây thêm phong phú cho nhau"* (2).

Đứng về mặt lý thuyết, sở dĩ đạo Phật và khoa học phù hợp với nhau là vì chung với nhau một nền tảng, một số thái độ tinh thần, một số nhận định, tuy rằng có những điểm khác biệt về đối tượng và mục tiêu.

Một nền tảng chung: Trí tuệ

Điểm gặp gỡ căn bản giữa đạo Phật và khoa học là nền tảng dựa lên trên trí tuệ. Khoa học dựa lên sự hiểu biết xây dựng bởi lý trí con người. Đạo Phật cũng dựa lên trên trí tuệ con người, noi theo gương Đức Phật, là "đấng phước trí vẹn toàn".

Trong khoa học cũng như trong đạo Phật, không có đức tin, và không cần tới đức tin. Tiếng Anh "believe" (tin tưởng) phát nguồn từ tiếng Đức cổ xưa "liebe" có nghĩa là "yêu". Do đó, có thể nói rằng đức tin thuộc vào phạm vi tình cảm chứ không phải là lý trí. Và đa số vấn đề đặt ra, đa số bất đồng giữa tôn giáo và khoa học xảy ra cũng chỉ vì các tôn giáo thần khải đều đặt nền tảng vào đức tin, vào tình cảm chứ không phải vào lý trí. Đạo Phật không vướng mắc vào điều đó.

Chủ thể là con người

Trên con đường trí tuệ, khoa học cũng như đạo Phật khẳng định chủ thể là con người. Cả hai đặt trọng tâm vào con người, vì vậy có thể nói rằng đạo Phật và khoa học đều là những con đường nhân bản (humanisme).

Theo khoa học, tất cả sự hiểu biết đều tùy thuộc bản chất và kinh nghiệm của con người, và ai ai cũng có thể nâng cao trình độ học thức, nhờ sự nỗ lực của chính mình. Chân lý đạt được không phải là chân lý thần khải do Thượng Đế ban cho, mà là chân lý do con người phát hiện.

Theo đạo Phật, tự con người làm cho mình mê muội, gây khổ đau cho mình, và cũng tự con người giác ngộ, giải thoát cho mình. Không ai có tác động vào con người, không có sự cứu rỗi hay thưởng phạt bởi Thượng Đế hay một đấng thần linh nào. Không có định mệnh, cũng không có ngẫu nhiên, chỉ có luật nhân quả. Hơn nữa, ai ai cũng có thể giác ngộ, ai ai cũng có thể thành Phật được.

Như vậy, khoa học cũng như đạo Phật mang lại cho con người tinh thần trách nhiệm, lòng tự tin ở khả năng của chính mình, quyền tự do chọn lựa, ít ra ở trong một chừng mực nào đó, và tinh thần bình đẳng trên con đường trí tuệ.

Những khác biệt về mục tiêu và đối tượng

Bàn về mục tiêu và đối tượng, chúng ta phải công nhận có những điểm khác biệt giữa khoa học và đạo Phật:

Đối tượng của khoa học là tất cả những gì có thể quan sát, thí nghiệm và nhận thức được: mọi hiện tượng, tự nhiên hay không, con người và mọi sinh vật, xã hội, v.v., thậm chí khoa học có thể tự nghiên cứu về chính mình. Có thể nói là không có một lĩnh vực nào nằm ngoài tầm khoa học, và phạm vi của khoa học mỗi ngày một tỏa rộng.

Nhưng cũng có thể nói là khoa học không có một chủ đích nào ngoài sự hiểu biết mỗi ngày một sâu rộng và chính xác hơn. Tự khoa học không mang lại gì cho con người, ngoài sự hiểu biết. Khoa học đứng một vị trí trung lập và không liên quan gì đến đạo đức, tình cảm. Còn áp dụng khoa học ra sao lại là một vấn đề khác, mà chúng ta sẽ đề cập đến sau.

Ngược lại với khoa học – hay đúng hơn bổ túc cho khoa học – đạo Phật có một mục tiêu nhất định, đó là diệt khổ, là giải thoát. Đức Phật đã nhấn mạnh: *"Này các tỳ kheo, cũng như nước biển chỉ có một vị mặn, những điều ta dạy chỉ có một mục đích, đó là giải thoát"*. Do đó, đạo Phật không chủ trương tìm hiểu tất cả những gì có thể hiểu biết được, mà chỉ đặt trọng tâm vào những gì đưa con người tới diệt khổ và giải thoát.

Và vì quan niệm rằng "Phật tại tâm", cho nên đối tượng của đạo Phật là cái tâm, điều đó rất rõ trong Thiền và Duy thức. Thay vì nghiên cứu ngoại cảnh như khoa học, đạo Phật chủ trương trở về với "bản lai diện mục". Để mượn một hình ảnh, chúng ta có thể so sánh ánh sáng của khoa học như một ngọn đèn chói tỏa khắp nơi, trong khi đó ánh sáng của đạo Phật như một tia laser hội tụ vào một điểm.

Rất có thể Đức Phật Thích Ca lấy một thái độ như vậy là vì vào thế kỷ thứ VI trước CN tại Ấn Độ, có nhiều khuynh hướng siêu hình luẩn quẩn trong những giả thuyết không đi tới đâu, trong khi đó khoa học chưa ra đời. Đối với Đức Phật, đời người quá ngắn ngủi để có thể

mất thời giờ trong những hoạt động không mang lại lợi ích gì cho mục tiêu chính, tức là giải thoát.

Nhưng ngày hôm nay, sau bao nhiêu thế kỷ tiến hóa của loài người, với những sự hiểu biết không ngừng phát triển, có thể nào không tiếp nhận ánh sáng của khoa học? Giữa "biển khổ" mênh mông và "biển học" vô tận, người trí thức Phật tử làm thế nào để chọn lựa? Và liệu có cần chọn lựa?

Hai con đường trí tuệ

Khoa học dùng lý trí, lý luận để diễn giải, dùng những từ ngữ, biểu tượng để diễn đạt tư tưởng. Những hiểu biết được truyền đạt, thông tin qua những từ ngữ, biểu tượng, và nhờ đó có tính chất phổ biến, trên khắp hoàn cầu và vượt qua các thời đại.

Đạo Phật dùng lý trí để tìm hiểu giáo lý và gìn giữ giới luật, nhưng lý trí không đủ để đạt tới giác ngộ. Trí tuệ viên mãn (hay Bát Nhã) vượt khỏi phạm vi tri thức thông thường, vượt khỏi ngôn từ, biểu tượng. Đó là một sự tỉnh thức toàn bộ và đột ngột, một trạng thái tâm linh gọi là "chứng ngộ", có thể thực nghiệm sau một thời gian tu tập.

Chính khoa học hiện nay cũng phải công nhận những hạn chế của lý trí, và khả năng trực giác phát xuất từ tiềm thức con người. Có lẽ "cái chính yếu không thể thấy được" (l'essentiel est invisible pour les yeux), cũng như lời con chồn nói với Hoàng tử Bé trong truyện của Saint–Exupéry.

Tinh thần thực tiễn và thực nghiệm

Thái độ của Đức Phật Thích Ca không khác gì thái độ của một người thầy thuốc. Chúng ta có thể nhận thấy qua bài giảng đầu tiên của ngài về Tứ Diệu Đế, một trình tự khoa học, hợp lý và thực dụng, một phương pháp y học gồm 4 giai đoạn: chẩn đoán bệnh, tìm nguyên nhân bệnh, tiên lượng và điều trị bệnh bằng một liều thuốc hữu hiệu. Đạo Phật chính là đạo thực nghiệm, bởi vì từ cái khổ cho tới cái diệt khổ đều là những kinh nghiệm của cuộc sống, và tu theo đạo Phật chính là tìm cách đi theo con đường Đức Phật đã đi qua.

Tại Tây phương, sở dĩ nghiên cứu y học phát triển mạnh mẽ cũng là nhờ phương pháp khoa học thực nghiệm (sciences expérimentales) do Francis Bacon và Claude Bernard đề xướng, theo một trình tự gồm 4 giai đoạn: từ quan sát các hiện tượng, rút ra một số sự kiện, rồi tìm ra những định luật giải thích các sự kiện, và sau cùng xét nghiệm để kiểm tra những định luật đó.

Như vậy, chúng ta có thể nói rằng tinh thần thực tiễn và thực nghiệm là những đặc điểm làm cho đạo Phật và các khoa học áp dụng gần gũi với nhau.

Tinh thần phê phán, phá chấp, cởi mở, khoan dung

Đặc biệt phù hợp với khoa học là tinh thần phê phán của đạo Phật. Phật tử nào cũng nhớ những lời dạy của Đức Phật cho người dân làng Kalama, khuyên họ luôn luôn giữ tinh

thần phê phán, không chấp nhận một sự thật nào trước khi tự mình kiểm chứng bằng lý trí và thực nghiệm. Tinh thần khoa học chính là tinh thần phê phán, và cũng là tinh thần thực chứng (esprit positif), chối từ những cảm tưởng chủ quan, những truyền thuyết, tin tưởng, những giải thích huyền bí, siêu hình.

Phá chấp, cởi mở và khoan dung, thường liên quan mật thiết với nhau, là những tinh thần cốt tủy trong đạo Phật. Đức Phật coi con đường mình vạch ra như một phương tiện, như một "cái bè để qua sông", như "ngón tay chỉ mặt trăng", có tính chất vô thường như tất cả mọi pháp môn. Đạo Phật không dựa lên trên kinh điển, mà chỉ coi kinh điển như những phương tiện giúp người Phật tử hiểu thêm giáo lý. Kinh điển chỉ là những lời dạy được chép lại, truyền từ đời này qua đời khác, và không tránh khỏi những hạn chế thời gian. Do đó, đức Đạt Lai Lạt Ma đã không ngần ngại nói rằng: "Nếu khoa học chứng minh là kinh điển sai, thì phải thay đổi kinh điển" (1). Thật là một bài học phá chấp hiếm có trong lĩnh vực tôn giáo.

Lẽ dĩ nhiên, tinh thần cởi mở, khoan dung đó đã mang lại cho cả hai bên những phát triển bổ ích. Khoa học mỗi ngày một thêm phong phú nhờ những lý thuyết mới, đôi khi mâu thuẫn nhưng luôn luôn bổ túc cho nhau, mỗi lý thuyết đem lại thêm một phần ánh sáng. Chẳng hạn như quan niệm vũ trụ cơ học của Newton, thuyết tương đối của Einstein và thuyết lượng tử của Bohr và Heisenberg, đã lần lượt làm cho con người hiểu biết thêm về thế giới. Còn đạo Phật sở dĩ trở thành đa dạng và sum suê như một cây đại thụ, cũng là nhờ ở sự đóng góp của chư vị tổ sư, luận sư và thiền sư như các ngài Phật Minh, Long Thụ, Vô Trước, Thế Thân, Huệ Năng, v.v., đã khai sáng những trường phái phong phú như Trung quán, Duy thức, Thiền tông, v.v..

Những nhận định phù hợp với khoa học: luật nhân quả, vô thường, vô ngã, lý duyên khởi

Trong những nguyên lý căn bản của đạo Phật, những điểm cốt yếu như luật nhân quả, vô thường, vô ngã, và lý duyên khởi, đều được khoa học kiểm chứng hay ít ra công nhận là có căn cứ.

Luật nhân quả, tuy đã có trước đạo Phật nhưng đã được hòa hợp vào giáo lý nhà Phật, chính là một trong những điểm tựa căn bản của khoa học. Bởi vì tất cả những bước tiến của khoa học đều nhằm thiết lập những tương quan từ nguyên nhân tới kết quả giữa các hiện tượng quan sát. Có thể nói rằng cũng như đạo Phật, phần lớn các nhà khoa học, từ Galilei tới Einstein đều theo thuyết quyết định (déterminisme). Sau này mới xuất hiện thuyết vô định (incertitude) của Heisenberg áp dụng trong vật lý nguyên tử, và định lý không thể quyết định (indécidabilité) của Gödel, đặt lại vấn đề căn bản của sự hiểu biết.

Vô thường là một gạch nối giữa Đông và Tây, bởi vì đồng thời với Đức Phật Thích Ca, hiền triết Hy Lạp Héraclite cũng đã nhấn mạnh vào khía cạnh lưu chuyển không ngừng của sự vật *(panta rhei)*: *"Người ta không bao giờ tắm hai lần ở một giòng sông"* (và ngay một lần cũng không vì giòng sông luôn luôn biến đổi). Có những triết gia khác như Parménide, Platon, và những tôn giáo thần khải lại quan niệm rằng có những hiện hữu vĩnh cửu, đó là

Thượng Đế, là linh hồn, là tư tưởng.

Điều đó dĩ nhiên không thể nào chứng minh hay phủ nhận được. Nhưng trong cuộc sống hàng ngày, vô thường là điều được thực nghiệm hiển nhiên nhất. Sinh học cho ta biết mỗi giây phút có vô số biến chuyển trong mỗi động vật, thực vật, và ngay cả khoáng vật. Hàng triệu tế bào sinh ra và chết đi trong mỗi khoảnh khắc, trong da thịt, trong từng bộ phận cơ thể chúng ta. Và ngay cả hàng tỷ nơ ron mang tư tưởng của chúng ta cho đến hơi thở cuối cùng cũng không ngừng biến đổi. Có thể nói rằng vô thường chính là biểu hiện của thời gian, của sự sống.

Vô ngã là một nét đặc thù tinh hoa của đạo Phật, đồng thời là sợi dây nối liền các ngành Nguyên thủy và Đại thừa. Ngược lại với đạo Bà La Môn cho cái tiểu ngã cá nhân là một thực thể, một phần vĩnh cửu của cái đại ngã tuyệt đối, Đức Phật cho cái "ta" chỉ là một ảo tưởng, một sự cấu kết tạm thời bởi ngũ uẩn. Đức Phật phủ nhận mọi cá nhân như một thực thể có tự tánh, biệt lập khỏi vũ trụ.

Tại Tây phương vào thế kỷ XVIII, ngược lại với Descartes đặt nền tảng lên trên sự biểu tượng của cái "ta" (cogito, ergo sum), triết gia người Anh David Hume, tuy không biết gì về giáo lý của Đức Phật hơn 2.300 năm trước, cũng quan niệm rằng cái "ta" chỉ là một sự tập hợp các khái niệm trong ý thức, nối tiếp nhau một cách liên tục và biến đổi luôn luôn.

Sau này, khoa học cũng mang lại nhiều luận chứng cho quan niệm vô ngã: Chẳng hạn như cơ thể con người bao gồm hàng chục cơ quan, hàng ngàn bộ phận, hàng tỷ tế bào, càng đi sâu vào phân tích càng không biết đâu là cái "ta". Ngay cả những tư tưởng, những cảm xúc, cũng không biết cái nào có thể gọi là cái "ta". Hơn nữa, cơ thể con người luôn luôn biến chuyển và không ngừng trao đổi với thế giới bên ngoài. Gọi là bên ngoài, nhưng thực ra là bên trong, bởi vì con người, về thể xác cũng như tinh thần, nằm bên trong một thế giới vĩ đại, và có liên quan ít nhiều với mọi thành phần trong thế giới đó.

Nhờ những phát hiện của vật lý vũ trụ, người ta có thể khẳng định rằng con người chỉ là những hạt bụi của những ngôi sao xuất hiện cách đây khoảng 14 tỷ năm. Sau những biến chuyển không ngừng, từ những trạng thái cơ thể đơn bào cách đây 3 tỷ năm, rồi tới các cơ thể đa bào, qua những loài cá, loài bò sát, loài chim, rồi các động vật có vú, các loài khỉ, loài người (*homo)* đã xuất hiện trên trái đất này từ 2 triệu năm, cho tới chúng ta ngày hôm nay. Trải qua bao nhiêu đổi thay, phân hóa (différenciation), đấu tranh, thích ứng, loài người đã đạt tới vị trí tột đỉnh nhờ khối óc của mình, có thể gọi là cơ quan tinh vi nhất của sự sống. Nhưng con người cũng không thể quên được rằng mình chính là anh em bà con với thú rừng, chim cá, sâu bọ, cỏ cây và ngay cả sỏi đá. Con người tưởng mình đơn độc giữa hàng triệu loài sinh vật, hàng tỷ tỷ ngôi sao, nhưng thật ra có những sợi dây vô hình nối liền mình, trong không gian và thời gian, với vô số hiện hữu trong vũ trụ.

Hiểu được như vậy có lẽ Trần Tử Ngang đã không có câu thơ: *"Tiền bất kiến cổ nhân, Hậu bất tri lai giả. Niệm thiên đia chi du du, Độc thương nhiên nhi thế hạ"*. (Ai người trước đã qua? Ai người sau sắp tới? Ngẫm trời đất không cùng. Một mình rơi giọt lệ). Hoặc Blaise Pascal đã không kêu lên: *"Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"* (Sự im

lặng vô cùng của những khoảng không gian vô tận làm tôi hãi sợ).

Tất cả đều có liên hệ, tương quan mật thiết với nhau, phụ thuộc vào nhau. Điều đó được ý thức một cách sáng tỏ trong đạo Phật, qua nguyên lý duyên khởi: *"Khi cái này có thì cái kia có, cái này hiện thì cái kia hiện. Cái này không thì cái kia không, cái này diệt thì cái kia diệt"* (Trung Bộ Kinh).

Cách đây không lâu, vật lý hiện đại đã chứng minh điều đó, qua thí nghiệm quả lắc của Foucault (luôn luôn đi về một hướng, dù đặt ở đâu trong không gian), hay nghịch lý EPR (Einstein, Podolsky và Rosen: Khi một hạt nhân bị tan rã thành hai hạt A và B, mỗi hạt dường như "đoán trước" được hướng đi của hạt kia).

Các nhà khoa học xác nhận rằng ở cấp vi mô cũng như ở cấp vĩ mô, vũ trụ bao gồm những mối liên hệ hỗ tương và có một trật tự toàn bộ, không phân chia (3). Khi một nhà khoa học nói: *"Mỗi thành phần bao gồm toàn thể, và toàn thể phản ánh mỗi thành phần"*, thì thật ra cũng không khác gì câu thơ của một vị thiền sư: *"Một hạt bụi chứa đựng cả vũ trụ. Khi một đóa hoa nở, toàn thế giới hiển lộ"*. Hay lời của Chandrakirti (Nguyệt Xứng), thuộc trường phái Trung quán: *"Ai nhìn thấy một sự vật sẽ thấy tất cả mọi sự vật. Cái không của một sự vật là cái không của tất cả mọi sự vật"*.

Để tóm tắt lại, chúng ta có thể nói rằng đạo Phật và khoa học có nhiều điểm chung với nhau:

1. Nền tảng đặt lên trí tuệ, tuy rằng khoa học thuần lý trí, và đạo Phật vượt qua khỏi lý trí.
2. Chủ thể là con người, tự mình đạt tới trí tuệ do tu học.
3. Tinh thần phê phán, cởi mở và khoan dung.
4. Tinh thần thực tiễn, thực nghiệm.
5. Một vũ trụ quan trong đó mọi sự vật đều có liên hệ mật thiết với nhau, biến đổi không ngừng, theo những định luật tự nhiên.

Bên cạnh đó, có vài điểm khác nhau là về mục tiêu và đối tượng: Khoa học không có chủ đích ngoài sự hiểu biết mỗi ngày một gần hơn sự thật, trong khi đạo Phật lấy giải thoát làm cứu cánh. Khoa học lấy cái "chân" làm tiêu chuẩn, lấy tất cả những gì có thể học hỏi được làm đối tượng. Trong khi đó, đạo Phật không tách rời "chân" và "thiện", và lấy cái tâm của con người làm đối tượng.

Như vậy có thể khẳng định rằng đạo Phật và khoa học trong những nét chính phù hợp với nhau và bổ túc cho nhau. Những kinh nghiệm của đạo Phật không mảy may chống đối với khoa học, mà còn có thể giúp cho khoa học phát triển, đặc biệt về khoa học tâm thần. Còn những hiểu biết của khoa học cũng không phủ nhận những nguyên lý căn bản của đạo Phật, mà có thể giúp đạo Phật hiện đại hóa, thích hợp với thời đại.

Con người vừa cần đến khoa học, vừa cần đến một con đường hướng dẫn tâm linh. Cách đây 500 năm, khi con người mới bắt đầu đi vào con đường khoa học, nhà văn Rabelais đã mượn lời của nhân vật Pantagruel để cảnh giác: *“Science sans conscience n’est que ruine de l’âme”* (Khoa học mà không có lương tri chỉ đi tới sự phá sản của tâm hồn).

Ngày nay, khoa học đã lan rộng trong mọi lĩnh vực, thấm nhuần mọi khía cạnh của cuộc sống, thay đổi sâu xa lối nhìn của con người. Các nhà khoa học đã lấn dần vào những lĩnh vực ngày xưa dành riêng cho các triết gia, các nhà tôn giáo, để lên tiếng về những vấn đề của thời đại. Nhưng, vì sự hiểu biết mỗi ngày một rộng lớn (hiện nay người ta ước lượng cứ mỗi 7 năm sự hiểu biết của nhân loại lại tăng lên gấp đôi), cho nên khoa học không thể nào tránh khỏi sự chuyên môn hóa và sự phân hóa thành những chi nhánh nhỏ tách rời nhau. Chỉ có mở rộng những giao thông liên lạc giữa các ngành khác nhau, mới có thể đi tới một sự hiểu biết toàn diện về cuộc đời. Vả lại, biên giới mỗi ngày một thêm mỏng manh giữa khoa học và triết học, giữa thể chất và tinh thần, giữa ngoại cảnh và nội tâm.

II. Phần thực tế

Đạo Phật và những vấn đề thời đại liên quan tới khoa học.

Thực tế mà nhìn, chúng ta phải công nhận rằng khoa học kỹ thuật đã đi sâu vào cuộc sống thường nhật, bao trùm mọi lĩnh vực xã hội và lôi cuốn con người với một sức mạnh không thể nào cưỡng lại được. Chúng ta có thể coi nó như một dụng cụ mỗi ngày một tối tân và lớn mạnh, hay tiêu cực hơn, như một cái trục lăn ép tất cả những gì nằm trên đường đi của nó. Nhưng dù muốn hay không, con người cũng cần tới khoa học kỹ thuật, cũng như cần tới kinh tế xã hội. Hơn nữa, tách rời khoa học kỹ thuật khỏi những lĩnh vực khác là một điều không tưởng, vì tất cả đều liên quan mật thiết với nhau, là Phật tử ai ai cũng biết rõ điều đó.

Điểm thứ nhì là khi nói tới khoa học kỹ thuật, ai cũng thấy rõ có những điều tích cực và những điều tiêu cực, hay nói một cách khác, bao giờ cũng có “mặt trái của mề đay”. Nhưng lên án một số điều tiêu cực do khoa học kỹ thuật ngày hôm nay gây nên, cũng chỉ là một thái độ tiêu cực, không lợi ích gì. Thiết tưởng chúng ta nên cố gắng tìm hiểu một cách khách quan một số vấn đề do khoa học kỹ thuật đặt lên, và tạm thời đề ra một số giải pháp thích hợp với thời đại và được những giá trị tinh thần của đạo Phật soi sáng.

Hơn nữa, khoa học không phải từ trên trời rơi xuống: Khoa học chỉ là một phương tiện, các nhà khoa học cũng chỉ là những bộ phận trong một guồng máy xã hội phức tạp, dưới sự chỉ huy của các nhà lãnh đạo chính trị. Lịch sử đã cho ta thấy rõ một số trường hợp lợi dụng khoa học trong những hành động vô nhân đạo. Áp dụng khoa học ra sao hoàn toàn tùy thuộc ý chí của xã hội, của con người.

Y học: Những phát triển và thực trạng

Trong những ngành khoa học, ngành y được coi là gặt hái được nhiều thành quả và lợi

ích nhất cho nhân loại.

Một tấm gương trong khoa học là nhà sinh học Louis Pasteur đã cứu sống được bao nhiêu nhân mạng và mở đầu cho những chiến thắng của con người trước bệnh tật.

Nhờ vệ sinh, chích ngừa, thuốc kháng sinh, nhiều bệnh truyền nhiễm và bệnh dịch ngày xưa vô phương cứu chữa đã được phòng ngừa và điều trị một cách hữu hiệu. Phẫu thuật đã tinh vi tới mức độ vi phẫu, dùng tia laser, thay bộ phận giả, ghép các bộ phận như thận, tim, gan, v.v.. Nhờ những máy siêu âm, nội soi, CT scanner, MRI, người ta đã có thể nhìn xuyên qua cơ thể con người, và chẩn đoán được nhiều trường hợp ung thư từ giai đoạn ban đầu. Thụ tinh nhân tạo và thụ thai trong ống nghiệm đã mang lại hạnh phúc gia đình cho bao nhiêu cặp vợ chồng hiếm muộn. Và trong chỉ vài năm nữa, bản đồ génome của con người sẽ được xác lập, và sẽ là chìa khóa mở cửa cho việc tiên đoán và điều trị bệnh tật từ gốc rễ.

Đó là những thành quả của y học, những gì đang xảy ra tại các nước tân tiến. Nhưng sự thật lại khác hẳn tại các nước chậm tiến, nghĩa là một phần lớn của nhân loại. Trong một báo cáo gần đây (4), bác sĩ Nakajima, giám đốc Tổ chức Y tế Thế giới (OMS), cho biết *"Hơn 1/5 nhân loại sống trong tình trạng cục kỳ thiếu thốn, gần 1/3 trẻ em thiếu dinh dưỡng và một nửa dân số không được dùng những thuốc men cần thiết nhất. Con người sống trung bình trên 75 tuổi tại Hoa Kỳ, Nhật Bản, trong khi đó tại Ouganda4 chỉ chung quanh 40 tuổi. 40% tử vong trên thế giới là do các bệnh truyền nhiễm, phụ sản và sơ sinh, tức là các bệnh gần như là không còn thấy tại các nước tân tiến"*. Ông kết luận: *"Bệnh nghèo khó là bệnh giết hại nhiều nhất trên thế giới. Đối với hàng triệu người phải tranh đấu mỗi ngày để sống còn, thì viễn tượng kéo dài cuộc sống có thể coi như một hình phạt hơn là một điều tốt"*.

Thực trạng của ngành y tế thế giới là như vậy. Một bên, tại các nước chậm tiến, vấn đề y tế rốt cục lại là một vấn đề kinh tế: Những hiểu biết y học căn bản và hiện đại không được áp dụng cũng chỉ vì thiếu phương tiện và tài chánh. Bên kia, tại các nước tân tiến, y tế đã đạt được chất lượng cao, nhưng mỗi ngày một thêm tốn kém, và trở thành một gánh nặng kinh tế cho toàn thể xã hội.

Hơn nữa tại đây, những tiến bộ của y học và sinh học lại gây nên một số vấn đề mới.

Những vấn đề mới của sinh học và y học

Đó là những vấn đề sinh đạo đức (bioéthique) do: ngừa thai và phá thai, ghép bộ phận, thụ thai trong ống nghiệm (fécondation in vitro), trợ tử (euthanasie), thay đổi di truyền, hay các bệnh xã hội mới như ma túy, nhiễm trùng HIV.

Đa số những vấn đề này chưa tìm được giải pháp thích hợp, vì phức tạp và liên quan tới nhiều lĩnh vực của cuộc sống, từ tâm lý, xã hội, đạo đức cho tới luật pháp, kinh tế, với bao nhiêu quan điểm khác nhau.

Những vấn đề này dĩ nhiên quá mới mẻ đối với đạo Phật, cũng như đối với các tôn giáo

khác. Nhưng cái khác của đạo Phật là không có Thánh kinh bắt các tín đồ phải đi theo một con đường cố định. Người Phật tử phải biết khế cơ, khế lý, tức là làm thích hợp đạo Phật vào mỗi hoàn cảnh đặc biệt.

Chẳng hạn như vấn đề kiểm soát dân số, là một trong những vấn đề trọng đại nhất trong những thập niên tới, không những cho các nước chậm tiến mà còn cho cả toàn thế giới. Hiện nay trên trái đất có khoảng 5 tỷ rưỡi người, và con số này được ước lượng sẽ nhân lên gấp đôi trong khoảng hai ba chục năm tới. Mỗi năm có thêm 100 triệu người, hay mỗi ngày thêm 200 ngàn người nữa phải nuôi thêm. Ngoại trừ một số nhà lãnh đạo tôn giáo, tất cả những nhà khoa học, xã hội, kinh tế, chính trị có tinh thần trách nhiệm đều đồng ý với nhau rằng đó là một vấn đề then chốt cho tương lai nhân loại, bắt buộc phải dùng đến những biện pháp hạn chế sinh đẻ hữu hiệu.

Tuy rằng vấn đề này chưa đặt ra vào thời Đức Phật Thích Ca (dân số thế giới lúc bấy giờ chỉ mới có vài trăm triệu), nhưng chúng ta có thể nghĩ rằng với mục tiêu diệt khổ, đạo Phật không có lý do nào chống đối sự kiểm soát dân số và hạn chế sinh đẻ. Ngược lại, nếu quá đông dân số đưa tới nghèo nàn, lạc hậu, tức là khổ đau, thì phải chống lại nguyên nhân của khổ đau, tức là phải hạn chế sinh đẻ, điều đó rất rõ rệt. Khác với các tôn giáo thần khải, quan niệm rằng sự sống có tính chất thiêng liêng do Thượng Đế ban cho con người, đạo Phật đặt sự sống trong vòng vô thường vô ngã nhân duyên, nên không lấy sinh đẻ làm một tín điều bất khả xâm phạm. Đối với đức Đạt Lai Lạt Ma, không những phải chủ trương hạn chế sinh đẻ, mà còn “phải phát huy điều quan trọng này nữa” (1).

Ngược lại, phá thai là một hành động đi ngược lại với tôn chỉ không giết hại (ahimsa) của đạo Phật, cũng là giới đầu tiên trong năm giới. Đạo Phật dĩ nhiên không thể nào chủ trương phá thai, tức là giết hại mầm sống đang nẩy lên trong lòng người mẹ. Vấn đề là bắt đầu từ khi nào cái thai, lúc đầu chỉ là một số tế bào, trở thành một con người, một mạng sống?

Đối với một số nhà khoa học, có thể coi là một mạng sống từ khi bắt đầu có hệ thần kinh, tức là vào tuần thứ 3. Một số khác quan niệm rằng chỉ có thể gọi là một con người khi có đầy đủ các bộ phận, tức là từ tuần thứ 12. Trước đó, cái thai thuộc vào cơ thể người mẹ, và không có lý do gì người mẹ không có quyền quyết định trên cơ thể của mình. Tất cả những ai đã sống trong thời kỳ cấm phá thai còn ghi sâu trong ký ức những trường hợp tử vong do phá thai giấu giếm, thiếu vệ sinh gây nên bao nhiêu tang tóc, khổ đau. Dĩ nhiên, nên ngừa thai hơn là phá thai, ai ai cũng đồng ý về điều đó. Phá thai chỉ là điều bất đắc dĩ, khi tất cả các phương pháp ngừa thai đều thất bại, và lúc đó phải để người mẹ cùng gia đình quyết định. Con người phải tự trách nhiệm lấy mình, đó luôn luôn là tôn chỉ của đạo Phật.

Vấn đề chẩn đoán tiền sinh (diagnostic anténatal) cũng như vậy. Khoa học ngày nay đã có khả năng chẩn đoán những bệnh tật của cái thai trước khi sinh đẻ, từ những tật nhẹ cho tới những bệnh thể sắc (maladies chromosomiques), có thể đưa tới điều trị trong tử cung hoặc phá thai. Gần đây, đức Giáo Hoàng lại lên tiếng kết án những phương tiện chẩn đoán tiền sinh, vì lý do tôn trọng tính chất thiêng liêng của sự sống. Là Phật tử, chúng ta có thể

nghĩ rằng không có lý do gì cấm đoán sự hiểu biết trước khi sinh đẻ, nếu sự hiểu biết này đưa tới những phương pháp điều trị hữu hiệu. Lại một lần nữa, quyết định phải để cho người mẹ và gia đình chọn lựa, với những dữ kiện khoa học khách quan và những giá trị tinh thần của họ.

Những vấn đề ghép bộ phận, thụ thai trong ống nghiệm, thay đổi di truyền cũng không gặp chống đối gì trong đạo Phật. Lấy bộ phận một người chết ghép cho một người bệnh để cứu sống người đó là một hành động từ bi, cứu khổ của gia đình người chết, và cũng là một thí dụ điển hình cho quan niệm vô thường, vô ngã. Nếu có tinh thần đạo Phật thì các nước Tây phương đã không gặp tình cảnh khan hiếm bộ phận ghép như ngày hôm nay.

Thụ thai trong ống nghiệm chỉ là một kỹ thuật sinh học, không thay đổi gì trong sự hình thành của con người bắt đầu từ hai tế bào của người cha và người mẹ, cho nên cũng không đặt vấn đề gì cho người Phật tử. Còn thay đổi di truyền dĩ nhiên là một vấn đề quan trọng, nhưng tất cả vấn đề là làm theo chiều hướng nào. Nếu sự thay đổi đó nhằm giảm bệnh tật, chống lại với khổ đau thì dĩ nhiên phù hợp với đạo Phật. Nhưng nếu dùng những phương tiện đó để tạo nên những dòng vô tính (clones), để phân biệt chia rẽ những con người lẫn nhau, thì đạo Phật không thể nào chấp nhận được. Ý thức được tầm quan trọng của vấn đề, các nhà trách nhiệm khoa học, chính trị cũng đã cùng nhau soạn thảo những định luật gắt gao để phòng ngừa những sự trệch đường nguy hại có thể xảy ra.

Gây chết nhẹ nhàng hay trợ tử (euthanasie) hiện đang là một đề tài thảo luận sôi nổi tại các nước tân tiến. Tại một số nước như Hoa Kỳ, Hòa Lan[(5)], luật pháp tương đối khoan dung với những kẻ gây chết nhẹ nhàng cho bệnh nhân đã tới giai đoạn chót, theo lời yêu cầu của bệnh nhân và gia đình. Tại các nước khác, luật pháp nghiêm ngặt hơn, và có những tôn giáo chống đối lại một cách kịch liệt. Đối với người Phật tử, lấy mục đích diệt khổ làm chính và quan niệm cuộc sống chỉ nằm trong vòng nhân duyên, thì sự gây chết nhẹ nhàng cho một bệnh nhân tới giai đoạn chót, yêu cầu ra đi một cách thanh thản, tránh cho gia đình kéo dài khổ đau, có lẽ là điều không đáng bị kết án. Dù sao những quyết định này quá hệ trọng để đặt trên vai một người, và có lẽ một ngày kia sẽ được ủy quyền cho một Ủy Ban Sinh Đạo Đức (Comité d’Ethique) trong mỗi cơ quan y tế.

Về ma túy và nhiễm trùng HIV, là những bệnh của thời đại, thì đạo Phật cũng có một thái độ rõ rệt: Trong 5 giới, có 2 giới mà nếu con người đi theo thì đã (gần như) tránh được hai bệnh này, tức là không dùng những chất làm mờ ám tinh thần và không tà hạnh. Nhưng đối với người đã phụ thuộc ma túy hay bị nhiễm trùng HIV rồi, thì người Phật tử lại theo tinh thần từ bi hỷ xả, cố gắng hết sức giúp đỡ, chữa chạy, cảm thông.

Vấn đề môi trường

Nếu khởi đầu, khoa học không có chủ đích ngoài sự hiểu biết trừu tượng, vô tư, theo chiều hướng của Aristote, thì sau này khoa học đã có một mục tiêu rõ rệt, đó là dùng sự hiểu biết để thống trị thế giới, để làm chủ thiên nhiên.

Khuynh hướng này đã xuất hiện tại Âu châu vào thế kỷ thứ XVII khi Descartes đề xướng

ra một phương pháp “để chúng ta trở thành như người chủ, người sở hữu của thiên nhiên”(nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature). Đó là một khúc quanh quan trọng của lịch sử khoa học, một đề án mà nhân loại, khởi đầu từ Tây phương, đã theo đuổi cho tới tận ngày hôm nay. Con người không còn tìm hiểu thiên nhiên để ngắm cái đẹp của nó, mà để làm chủ và khai thác nó bằng khoa học kỹ thuật.

Đề án đó dã không gặp trở ngại nào về mặt tôn giáo, bởi vì trong *Thánh kinh* đã có câu *“Hãy sinh sôi nẩy nở trên toàn trái đất, và khắc phục trái đất này”*. Chỉ có con người, đúng hơn linh hồn con người, mới có tính chất thiêng liêng bởi vì Thượng đế tạo ra theo hình ảnh hoàn mỹ của Ngài. Do đó, con người đứng một vị trí trung tâm giữa vũ trụ và có quyền hành trên mọi động thực vật trên thế giới này. Hơn nữa, theo Descartes, thể xác và tinh thần hoàn toàn khác biệt với nhau, cũng như loài vật và con người. Thể xác chỉ là vật chất trơ trụi, tuân theo định luật cơ học, cũng như các động vật chỉ là những cái máy, cho nên sự sống tự nó không có mảy may nghĩa lý gì.

Quan niệm của Descartes hiện nay gặp những chống đối từ nhiều chân trời khác nhau, có kẻ gọi nó là một “đề án điên rồ”, có kẻ gọi nó là một thuyết “giả tạo” (artificialisme). Nhưng phải công nhận rằng đề án đó đã đưa tới những phát triển mau chóng, mạnh bạo của khoa học kỹ thuật, với những kết quả tích cực cũng như tiêu cực của ngày hôm nay.

Theo nhà nhân chủng học Louis Dumont (5), cuối thế kỷ XX này có một khúc quanh lịch sử mới, chấm dứt thuyết giả tạo của Descartes, đó là khúc quanh sinh thái. Cách đây 30 năm, chữ “sinh thái” (écologie) chỉ có nghĩa là tìm hiểu những tương quan giữa sinh vật và môi trường. Nhưng ngày nay, nhờ các nhà khoa học, các nhà chính trị, các hội đoàn, qua những phương tiện truyền thông báo chí, sinh thái đã trở thành một lĩnh vực quan trọng của cuộc sống, với ý nghĩa bảo vệ môi trường, cho sự sống còn của trái đất.

Những nghiên cứu khoa học cho ta biết rằng trái đất giống như một chiếc thuyền trong không gian, nhỏ bé, mỏng manh và hữu hạn. Không khí bao quanh trái đất cũng vô cùng mỏng manh, và những tài nguyên thiên nhiên không phải là vô tận trước sự khai thác triệt để của con người. Mặc dầu rất muộn màng so với hành động, nhưng tất cả đều ý thức rằng con người không thể tiếp tục ô nhiễm địa cầu một cách vô trách nhiệm, bởi vì làm như vậy tức là tự hủy hoại chính mình. Bằng chứng là các quốc gia đã chi tiêu những số tiền khổng lồ để bảo vệ môi trường, gaz CFC gây lỗ hổng ozone đã bị cấm, các vỏ hộp, chai có thể tuần hoàn lại (recyclable) được sản xuất nhiều hơn, các hội nghị quốc tế về sinh thái được tổ chức đều đều, và sinh thái học đã trở thành một ngành chuyên môn như bao nhiêu ngành khác...

Đối với đạo Phật, tôn trọng bảo vệ môi trường là một điều dĩ nhiên, tự nhiên, không cần phải nói. Mọi hiện hữu đều liên hệ mật thiết với nhau, phụ thuộc nhau, không tách rời nhau được, theo tinh thần vô ngã, nhân duyên. Phá hủy môi trường tức là tự phá hủy, và bảo vệ môi trường là một hành động sáng suốt, biết nhìn xa. Nếu Đức Phật Thích Ca sống giữa chúng ta ngày hôm nay, thì chắc chắn ngài sẽ tranh đấu để bảo vệ môi trường.

Chiến tranh và khoa học kỹ thuật

Lịch sử loài người đầy rẫy những chiến tranh, tàn sát, phá hủy, tang tóc, đầy rẫy những khổ đau do con người gây cho nhau. Nhưng chiến tranh cũng là một động cơ thúc đẩy con người phát triển, đa số các nhà sử gia, xã hội học đều phải công nhận như vậy. Cũng như tục ngữ La tinh đã có câu *"Si vis pacem, para bellum"* (Nếu muốn hòa bình, hãy sửa soạn chiến tranh), và câu của nhà văn Plaute *"Lupus est homo homini"* đã được triết gia Hobbes lặp lại: *"Con người là một con chó sói đối với con người"*.

Trong cuộc chiến, khoa học kỹ thuật đóng góp một vai trò quan trọng. Điển hình là hai trái bom nguyên tử đầu tiên nổ trên Hiroshima và Nagasaki cách đây 50 năm, vừa chấm dứt Thế chiến thứ hai nhưng cũng mở đầu cho Chiến tranh Lạnh và một cuộc chạy đua vũ khí không ngừng. Để chế tạo khí giới kinh hoàng đó, một ngàn nhà khoa học, trong đó có vô số người đạt giải thưởng Nobel, đã làm việc gấp rút trong 3 năm trời, chung quanh một công trình trị giá một trăm tỷ đô la. Liệu hai trái bom này có kết liễu chiến tranh mau hơn hay không, và có tránh cho nhân loại nhiều cuộc chiến tàn hại hơn sau này hay không? Lịch sử sẽ trả lời. Chỉ có một điều chắc chắn: Khoa học đã mang lại cho con người những phương tiện tàn phá khủng khiếp, có thể trong một khoảnh khắc phá hủy cả nhân loại và thế giới. Ý thức được hiểm họa này, các nhà lãnh đạo cường quốc đã bắt đầu thương nghị và đi tới một số hiệp ước về ngăn chặn nguyên tử và giảm bớt một số khí giới. Nhưng chưa có một dấu hiệu nào chứng tỏ rằng các quốc gia tin cậy ở nhau và có thiện chí hủy bỏ khí giới nguyên tử. Trong khi đó, nghiên cứu về các khí giới mới vẫn tiếp tục, và các xưởng chế tạo khí giới làm giàu hơn bao giờ hết nhờ những cuộc chiến địa phương vẫn không ngừng tiếp diễn.

Mới đây, chiến tranh vùng Vịnh đã chứng tỏ tầm quan trọng của những khí giới tân tiến như tên lửa chỉ huy bởi điện tử, tia laser, vệ tinh quan sát và truyền thông. Kiểm soát không trung vùng quanh trái đất đã trở thành một mục tiêu quân sự quan trọng của các cường quốc. Từ vệ tinh đầu tiên Spoutnik năm 1957, qua những bước đầu tiên của con người trên mặt trăng năm 1969, tới tàu con thoi không trung (navette spatiale) Challenger, mục đích vẫn là chiếm ngự không trung để kiểm soát trái đất. Thêm vào đó là mục tiêu kinh tế, với những vệ tinh truyền thông mang lại những thông tin, hình ảnh trên toàn thế giới.

Thái độ của đạo Phật đối với bạo lực, chiến tranh từ xưa tới nay rất rõ rệt. Đạo Phật chủ trương không giết hại, bất bạo động (ahimsa), tức là dùng từ bi chống lại bạo tàn, dùng trí tuệ chống lại sân hận, nhưng không quên lòng dũng cảm. Trong các loại bố thí, có vô úy thí, nghĩa là mang lại sự không sợ hãi, sự dũng cảm trước bạo lực. Yêu chuộng hòa bình không có nghĩa là thụ động, là chịu đựng tất cả những áp bức, bạo lực, là từ chối đấu tranh. Nhưng đấu tranh với tinh thần bất bạo động, theo gương sáng của Mahatma Gandhi. Chỉ bằng ý chí bất khuất của mình, một dân tộc đã hàng phục một cường quốc, đã tranh giành được độc lập, không đổ máu, không gây tang tóc như bao nhiêu cuộc chiến khác. Bạo động dễ, nhưng bạo động chỉ gây nên bạo động, và phá hủy. Bất bạo động khó, bởi vì cần đến một sức mạnh tinh thần vô biên, cần đoàn kết chung quanh bi, trí, dũng, nhưng kết quả mới tốt đẹp làm sao!

Khoa học kỹ thuật trong các lĩnh vực khác

Điều hiển nhiên là những phát minh lớn của khoa học và những bước tiến của kỹ thuật đã thay đổi một cách sâu đậm lối sống của con người. Kể từ nền văn minh "khoa học", con người sẽ khó lòng trở lại những giai đoạn "thần thoại" và "siêu hình" thuở ban đầu, tuy rằng vẫn còn quá nhiều mê tín dị đoan.

Nhờ máy móc, con người đỡ mệt nhọc trong công việc làm. Trong công nghiệp cũng như trong nông nghiệp, năng suất được tăng trưởng, thời gian làm việc rút ngắn hơn. Những phương tiện di chuyển giao thông giúp con người đi lại dễ dàng, mau chóng. Với những phương tiện truyền thông hiện đại, những máy điện tử, con người nay có khả năng thông tin truyền đạt những hiểu biết trong chớp mắt, từ những nơi cách nhau xa cả ngàn cây số. Và những bước tiến này mỗi ngày một nhanh, với những hậu quả không thể lường được. Nói như hai nhà tương lai học Alvin và Heidi Toeffler (6), thế giới đang đi vào làn sóng thứ ba, làn sóng của tin học hay siêu biểu tượng (supersymbolique), sau hai làn sóng nông nghiệp và công nghiệp. Đó là một cuộc cách mạng lớn, mà trong đó khoa học kỹ thuật, do trí óc con người điều khiển, sẽ đóng một vai trò quan trọng.

Mặt trái của sự phát triển này là khoa học kỹ thuật, bằng máy móc và điện tử, đã thay đổi con người, không những về lối sống mà còn về cách nhìn cuộc đời. Thử nhìn con cháu chúng ta, sẽ thấy chúng đã khác chúng ta đến như thế nào. Chúng coi máy truyền hình, chơi máy điện tử nhiều hơn là đọc sách, nô đùa giữa thiên nhiên. Con người hiện đại có khuynh hướng trở thành máy móc, chạy đua với thời gian, chạy theo tiện nghi vật chất, tự trói buộc mình vào những nhu cầu do quảng cáo và thị trường tạo ra. Từ đó đưa tới bao nhiêu lo lắng, căng thẳng, đôi khi tới khủng hoảng tinh thần. Stress đã trở thành bệnh của thời đại, và thuốc an thần đã trở thành loại thuốc được tiêu thụ nhiều nhất trong các nước kỹ nghệ hóa, đó là chưa kể những vấn đề phát sinh từ đô thị, bạo động, ma túy, v.v..

Xã hội đã đi tới một tình trạng mà liên hệ giữa con người với vật chất đã trở thành ưu tiên cao hơn liên hệ giữa những con người. Kinh tế đã trở thành lĩnh vực đầu tiên của cuộc sống, đối với xã hội cũng như cá nhân, bất cứ ở nơi nào trên thế giới. Dù muốn hay không, con người cũng bị lôi cuốn bởi kinh tế thị trường (hiện nay là hệ thống kinh tế duy nhất còn lại), và dốc mình vào làm việc, sản xuất để kiếm tiền và tiêu thụ.

Nhưng ngày hôm nay, chính những nhà kinh tế, chính trị, xã hội học cũng phải đặt lại vấn đề căn bản của chiều hướng kinh tế thế giới. Làm sao có thể tiếp tục chạy theo sản xuất để tiêu thụ, tăng trưởng để tăng trưởng, như một cái xe lao mình về phía trước, không kiểm soát được tốc độ và định hướng của mình? Tiếp tục chiều hướng này liệu có mang lại gì cho hạnh phúc con người, mà xét cho cùng, là mục tiêu tối hậu của cuộc sống? Nhiều người đang tìm kiếm một mẫu mực kinh tế xã hội mới, trong niềm tin chắc chắn rằng chỉ có một sự thay đổi toàn diện, một cuộc cách mạng văn hóa thực sự, mới có thể lôi kéo nhân loại ra khỏi hiểm họa một cơn khủng hoảng lớn trên bình diện địa cầu.

Vấn đề là làm sao thay đổi hẳn chiều hướng xã hội, để con người làm kinh tế không phải là để chạy theo tiền bạc, làm khoa học không phải để làm chủ thiên nhiên, mà để sống

trong hạnh phúc thực sự, hòa hài giữa những con người và vũ trụ.

Để kết luận một cách giản dị: Đạo Phật và khoa học có thể cùng nhau mang lại chân hạnh phúc cho con người; được hay không, điều đó hoàn toàn tùy thuộc ở cái tâm con người.

Đầu thu 1995

Tài liệu tham khảo

1. S.S. Le Dalai Lama, J.C. Carrière, La force du bouddhisme, Robert Laffont 1994
2. Rencontre avec Francisco Varela, Revue Sciences Humaines 8–9/1993
3. Trịnh Xuân Thuận, La mélodie secrète, Fayard 1988
4. Le Monde, 4/5/1995
5. Le Monde, Un entretien avec Louis Dumont, 23–24/4/1995
6. Heidi & Alvin Toeffler, Créer une nouvelle civilisation: la politique de la troisième vague, Fayard 1995